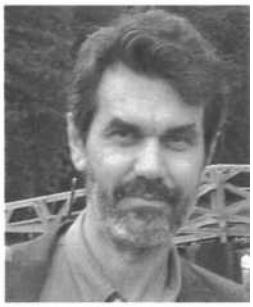
TEHNICIZAREA INUMANĂ A VIEȚII

3ADRIAN LEMENI (n. 1971)

Licenciât al Universității *Politehnica* din Timisoara J > J (1995) și al Facultății de Teologie Ortodoxă *Justinian Patriarhul* a Universității din București (1998). Absolvent de Master (1999), doctor în Teologie (2002) si actualmente Conferențiar universitar la Facultatea de Teologie Ortodoxă *Justinian Patriarhul* a Universității din București. Autor a două lucrări referitoare la relația >) dintre rațiune și credință în cadrul studiilor postdoctorale de la Institutul Catolic din Paris (2003-2005). A susținut cursuri universitare și postuniversitare, conferințe în țară și în străinătate în domeniul relației dintre Teologie și Știință.

Director al Școlii Doctorale *Dumitru Stâniloae* și al *Centrului de Dialog și Cercetare în Teologie, Filosofie și Știință* din cadrul Facultății de Teologie Ortodoxă *Justinian Patriarhul* a Universității din București.

Autor de cărți [coordonator al volumelor *Apologetica Ortodoxă,* vol. I-II (Ed. Basilica, București, 2013-2014); *Adevăr și comuniune A.* Basilica, București, 2011); *Aspecte apologetice contemporane* (Ed. ASAB, București, 2010); coordonator al volumului *Repere patristice în dialogul dintre teologie și știință* (Ed. Basilica, București, 2009); *Dicționar de teologie ortodoxă-știință,* în colaborare cu pr. dr. Răzvan lonescu (Ed. Curtea Veche, București, ^009); *Teologie ortodoxă și știință,* în colaborare cu pr. dr. Răzvan lonescu (Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2007); *Sensul eshatologic al creației* (Ed. ASAB, București, 2007); coautor la volumul *Teologie și știință* coordonat de pr. prof. dr. Dumitru Popescu (Ed. Eonul dogmatic: XXI, București, 2001); coordonator, împreună cu diac. Sorin Mihalache, al volumelor: *Adevăr, cunoaștere, credință: perspective științifice, filosofice și teologice* (Ed. Basilica/Ed. Universității *Aurel Vlaicu* din Arad, București, 2018); *Viață și conștiință în orizontul tempora- lității — abordare teologică, filosofică și științifică* (Ed. Basilica/Ed. Universității din București/Ed. Universități *ALL Cuza,* București, 2015); *Realitatea și semnificația spațiului - abordare teologică filosofică și științifică* (Ed. Basilica/Ed. Universității din București/Ed. Universități *ALL Cuza,* București, 2014)]; *Adevăr și demonstrație. De la incompletitudinea lui Godei la vederea mai presus de orice înțelegere a Sfântului Grigorie Palama* (Ed. Basilica, București, 2019; ediția a doua - 2020), studii și articole focalizate pe relația dintre Teologie și Știință, finalizând proiecte internaționale de cercetare în domeniul dialogului dintre Teologie și Știință.



ADRIAN LEMENI

TEHNICIZAREA INUMANĂ A VIEȚII

BASILICA
BUCUREȘTI
2022

Editor:
Preot Mihai HAU
Redactor:
Preot Cristian ANTONESCU
Layout și coperta: Daniela Gabriela PASCU

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României LEMENI, ADRIAN
Tehnicizarea inumană a vieții / Adrian Lemeni. - București: Basilica, 2022
ISBN 978-606-29-0437-1
2

© Editura *BASILICA* - 2022 ISBN 978-606-29-0437-1
www.editurapatriarhiei.ro editura@patriarhia.ro

Tipărit la TIPOGRAFIA CĂRȚILOR BISERICEȘTI tipografia@patriarhia.ro
librariacartilorbisericesti.ro

Prefață

„Nu iubiți lumea, nici cele ce sunt în lume.
Dacă cineva iubește lumea, iubirea Tatălui nu este întru el;
[...]. Și lumea trece și pofta ei, dar cel ce face voia lui Dumnezeu rămâne în veac”
(7 *Ioan* 2, 15, 17).

Volumul *Tehnicizarea inumană a vieții* reprezintă expresia unei preocupări constante și aprofundate de-a lungul ultimilor ani cu privire la implicațiile mediilor tehnologice actuale care au un rol determinant în configurarea existenței din societatea tehnicizată de astăzi. Nu este vorba despre o temă care prezintă doar un interes de cercetare, motivată de intenția de a dezvolta o anumită reflecție referitoare la subiect, ci despre realități cu impact existențial semnificativ, cu care ne confruntăm în mod cotidian. Viata fiecăruia dintre noi și a lumii întregi este marcată profund și în fiecare zi de ceea ce presupune sistemul tehnologic actual. In contextul preocupărilor cu privire la cercetarea implicațiilor mediilor tehnologice de astăzi asupra vieții trăite la nivel personal și comunitar, în urmă cu câțiva ani m-am angajat în lectura sistematică a unor autori reprezentativi, dar foarte puțin traduși în limba română care abordează cu luciditate natura și impactul tehnologiilor în societatea de astăzi. Acești autori nu se înscriu pe linia unei interpretări simplificatoare și facile, prin care tehnologia actuală este înțeleasă doar instrumental, ci subliniază și argumentează în mod consistent faptul că mediile tehnologice sunt integrate într-un sistem tehnologic care generează o tehnicizare a gândirii și a vieții, o robotizare a existenței. Duhul lumii este riguros organizat și

promovat prin intermediul sistemului tehnologic, încurajându-se o cultură a superficialității și a exteriorității, o alienare a gândirii și o trivializare a adevărului prin divertisment. Autorii respectivi depășesc un demers de acomodare entuziastă a vieții și a experienței credinței la duhul veacului trecător, arătând nevoia de cultivare a discernământului ca premisă esențială în dezvoltarea unei reflecții teologice realiste cu privire la implicațiile tehnologiilor actuale.

Mărturisesc un fapt esențial: nu am căutat originalitate în această carte și nu mi-am întemeiat poziția exprimată în volum plecând prioritar de la propriile idei și convingeri, ci am urmărit în primul rând sintetizarea și exprimarea în formă concentrată a reperelor unor autori consacrați în analizarea cu luciditate impresionantă a naturii și a implicațiilor tehnologiilor de astăzi. Dintre acești autori, Jacques Ellul ocupă un loc special. Am evidențiat în prima parte a cărții coordonatele personalității și gândirii acestui om autentic, pe nedrept ignorat, în condițiile în care a publicat zeci de volume, realizând o diagnoză precisă societății tehnicizate, descriind cu profunzime și în detaliu, încă în urmă cu câteva decenii, ceea ce trăim astăzi în cadrul unei existențe mediate în formă generalizată prin intermediul tehnologiei. îl menționez, de asemenea, pe Neil Postman, redutabil în prezentarea tehnoculturii și tehnoștiinței, a felului în care mediile tehnologice prin logica eficienței de tip tehnocratic, dublată de cea a divertismentului contribuie în mod decisiv la trivializarea adevărului. Acești autori nu se înscriu pe linia unor interpretări prin care să se încerce acomodarea vieții la ceea ce presupune existența robotizată, ghidată de logica specifică algoritmilor. Reperele analizelor autorilor

valorificați în volum incomodează prin faptul că ne este propusă o perspectivă care ne scoate din zona de confort, din comoditatea unui mod de a gândi, de a simți, de a munci, de a trăi, structurat prin logica mediilor tehnologice.

In 2019, în timpul unui stagiu de cercetare de la Universitatea Cambridge am avut ocazia să parcurg mai multe lucrări ale acestor autori și să structurez o bibliografie cu autori care au abordat natura și implicațiile tehnologiilor de astăzi într-un mod realist, depășind interpretările naive și simplificatoare care reduc mediile tehnologice de astăzi la o înțelegere de tip instrumental. Autorii pe care i-am valorificat în volum subliniază ambivalența si non-neutralitatea tehnolo-
> >
giilor de astăzi. Este fundamental să se înțeleagă că o evaluare critică a implicațiilor mediilor tehnologice nu înseamnă o ostilitate la adresa unor tehnologii particulare, o contestare a beneficiilor realizărilor tehnologice, o nefolosire a tehnologiilor de astăzi. Există riscul de a eticheta cu ușurință, de a-1 considera pe cineva retrograd și fundamentalist doar pentru că nu se înregimentează cu entuziasm într-un demers specific utopiei progresiste. Atunci când este propusă o analiză critică a implicațiilor sistemului tehnologic de astăzi se are în vedere evidențierea mecanismelor logicii de tip tehnic care reproduce autonomia și necesitatea, automatizarea de tip impersonal în raport cu specificitatea persoanei, organizarea sufocantă a existenței prin reglementări excesive (legi, proceduri, reguli, ghiduri, directive, regulamente etc. toate structurate prin logica deterministă a algoritmilor, invocându-se mantra eficienței de tip tehnocratic) în detrimentul viului existenței și a spontaneității vieții.

Sistemul tehnologic actual integrează modele bazate pe o raționalitate de tip tehnic, se dezvoltă prin invocarea obsesivă a eficienței care legitimează tributul plătit în suflet și în viață, alienarea vieții la nivel personal și comunitar, acestea fiind considerate pierderi colaterale.
Ceea ce contează ține de eficiența sistemului, chiar dacă omul este redus la o secvență informațională, integrată în rețea. în această perspectivă se dezvoltă o logică de tip conexionist, o atitudine permisivă față de ceea ce presupune conectarea la mediile tehnologice care interiorizează duhul lumii. Mai ales intr-un asemenea context este important să asumăm îndemnul Sf. Apostol Pavel: „[...] să nu vă potriviți cu acest veac, ci să vă schimbați prin înnoirea minții, ca să descoperiți care este voia lui Dumnezeu” *{Romani* 12, 2).

Mediul structurat prin tehnologiile de astăzi convertește totul în calcul, cultivându-se logica încrezătoare în atotputernicia algoritmilor. Pronia dumnezeiască este substituită de încrederea în puterea autonomă, specifică sistemului tehnologic. Nu ne mai încredințăm viața lui Dumnezeu, ci computerului, care ne devine interlocutorul dominant în propria viață. A trăi înseamnă a fi conectat la mediile tehnologice; se consideră că existăm doar în măsura integrării noastre în rețelele tehnologice. Părintele Virgil Gheorghiu constată această substituire a Dumnezeului Celui Viu cu mediul artificial al calculatorului:

„...era o vreme când oamenii vorbeau cu duhovnicii lor, cu îngerii și cu Dumnezeu. Omul încredința totul lui Dumnezeu. El nu păstra pentru sine nicio taină. Astăzi, omul are același mod de confesiune cu computerul. îi vorbesc la fel cum i-aș vorbi lui Dumnezeu. Am încredere în atotputernicia sa... Cu calculatorul, omul nu mai este singur, lăsat de capul lui. Nu mai are surprize, deziluzii și poate să evite dramele. Complicațiile inutile sunt eliminate. Computerul se îngrijește de toate acestea. Știe tot... Ne putem mândri cu computerul, așa cum ne încredințam altădată lui Dumnezeu. Computerul este noul nostru înger păzitor”[1].Intr-adevăr, computerul devine în societatea tehnicizată de astăzi îngerul electronic al omului! în volum am prezentat repere cu privire la riscul unei tehnicizări inumane a vieții, la vulnerabilitățile generate atunci când această tehnicizare excesivă presupune o pierdere în ceea ce ține de umanitatea profundă din fiecare dintre noi, o lezare a identității și demnității omului, pecetluit prin chipul lui Dumnezeu. Repet: nu este vorba de a demoniza sau de a respinge tehnologia, ci de un efort de a înțelege natura și implicațiile mediilor tehnologice actuale, de un demers prin care pot fi sesizate utopiile transumanismului și postumanismului de astăzi, astfel încât să asumăm și să cultivăm o poziție bazată pe discernământ duhovnicesc, inclusiv atunci când ne angajăm în articularea unei reflecții teologice cu privire la provocările existente în societatea tehnicizată.

Volumul *Tehnicizarea inumană a vieții* propune repere care evidențiază și analizează modul în care sistemul tehnologic actual organizează riguros și totalitar duhul lumii,

1 Constantin Virgil GHEORGHIU, *Necunoscuta din Heidelberg,* Ed. Sophia, București, 2015, pp. 25-26.

țintuindu-ne într-o alipire de cele lumești, într-o dispersie spre cele exterioare, favorizând absolutizarea celor insignifiante și trecătoare. Copleșit de fluxuri informaționale, branșat în fața ecranului, instrumentalizând diferite aplicații si tehnici numerice, omul trăiește o existentă ecranată, mediată, arti- ficială. Integrat în angrenajul tehnologic, omul își diminuează semnificativ capacitatea de trezvie, așezarea sa lăuntrică într-o stare de veghe care să îi permită unificarea puterilor sufletești. Treptat, duhul sistemului tehnologic invadează sufletul omului, logica de tip tehnic este interiorizată, generând o anumită stare de spirit, materializată prin tipare de gândire și comportamentale. Pe măsură ce societatea va deveni tot mai tehnicizată, omul, pentru a supraviețui, va trebui să se asemene tot mai mult cu masina. Atunci când omul va trăi mai mult în mediul artificial al tehnicii decât în realitatea dată de Dumnezeu (semenul, structurat după chipul dumnezeiesc și mediul natural) el se va asemăna mediului tehnologic care-i configurează existența. Dezumanizarea se intensifică pe măsură ce omul este apreciat și evaluat prin criterii tehnice. Viața, gândirea, acțiunea omului, evaluate după criterii tehnice presupun încurajarea omului de a gândi, de a munci, de a trăi precum o mașină. Astfel, gândirea vie, empatia, dragostea, tot ceea ce dă specificitate existenței omului concret se supune unui profund proces de alienare. în societatea tehnicizată, nevoile profunde ale omului, ceea ce vizează sufletul său, viața sa intrapersonală și interpersonală sunt considerate irelevante.

în aceste condiții există riscul de a dezvolta o teologie care să devină prizonieră exigențelor specifice indicatorilor tehnici, de a cultiva o atitudine, inclusiv în viața eclesială, prin care să credem că performanța măsurată prin criteriile tehnice este un deziderat necesar pentru o misiune eficientă a Bisericii. Domnul Hristos nu a lăsat nimic scris, nu a ales să comunice printr-o informație păstrată pe un suport extern. Cuvântul Mântuitorului a fost ziditor în planul vieții, cu o putere de a transforma lăuntric și existențial viața celor care-L ascultau. Mântuitorul nu a promis un mediu în care Evanghelia să fie propovăduită în mod eficient, nu a indicat calea unei teologii tehnicizate, ci le-a promis Apostolilor, în cuvântarea Sa de despărțire, că le va trimite pe Duhul Sfânt, Duhul Adevărului. Această teologie cu putere de Sus, prin Duhul Sfânt, nu este una încrezătoare în mijloacele produse de om, o teologie a artefactelor, ci o teologie vie, pecetluită prin puterea înnoitoare a harului dumnezeiesc. Mediul de comunicare al Adevărului întrupat în Persoana lui lisus Hristos și împărtășit în trupul Său tainic, Biserica cea vie, este cel al Duhului Sfânt. Acest mediu nu poate fi substituit de vreun mediu făcut de om, cu atât mai mult unul virtual și artificial. Biserica este trupul mistic al Domnului Hristos prin care trăim în Duhul Sfânt taina Cuvântului dumnezeiesc Care nu doar informează, ci este întrupat și împărtășit în Persoana lui lisus Hristos, mediul prin Care Dumnezeu a ales să comunice și să Se împărtășească lumii. în această perspectivă nu ne încredem în propriile puteri, nu căutăm o imagine validată de lume, ci suntem atenți la propriile slăbiciuni și neputințe, conștientizând că Adevărul nu ține de registrul puterii și că harul dumnezeiesc lucrează prin cele considerate slabe în fața lumii. Astfel, ne putem angaja pe

linia ilustrată de Sfântul Apostol Pavel: "...foarte bucuros mă voi lăuda mai ales întru slăbiciunile mele, ca să locuiască în mine puterea lui Hristos. De aceea mă bucur în slăbiciuni, în defăimări, în nevoi, în prigoniri, în strâmtorări pentru Hristos, căci, când sunt slab, atunci sunt tare" *(II Corinteni* 12, 9-10).

Mărturisesc că, initial, am avut în vedere structurarea volumului în două părți principale: într-o primă parte, urma să fie prezentată, în mod fundamental, tehnicizarea excesivă a vieții și a gândirii, precum și implicațiile sistemului tehnologic actual; în a doua parte, plecând de la Tradiția filocalică și de la experiența duhovnicească înrădăcinată în Sfânta Scriptură, în Tradiția patristică și în cultul Bisericii, intenționam să propun anumite remedii duhovnicești în contextul societății tehnicizate de astăzi. întrucât, partea de diagnoză, de prezentare și de analiză a naturii tehnicii actuale și a implicațiilor mediilor tehnologice de astăzi cu privire la viața intrapersonală, interpersonal și comunitară a fost extinsă, nu a mai fost posibil ca într-un același volum să cuprind deopotrivă diagnoza și remediile duhovnicești, corelative provocărilor generate de sistemul tehnologic actual.

Am dezvoltat în volumul prezent, *Tehnicizarea inumană a vieții,* prima parte a cărții gândite inițial. M-am străduit să prezint și să valorific pozițiile unor autori consacrați, care au depășit o abordare naivă a naturii tehnicii actuale și a implicațiilor generate de mediile tehnologice de astăzi. Totodată, am mărturisit că o atitudine revendicată în Duhul Evangheliei Mântuitorului lisus Hristos, Adevărul Care spulberă toate himerele și Viața Care împlinește întreaga existență, nu poate fi una de acomodare, de conformare la

logica de tip conexionist a sistemului tehnologic actual. Pentru a depăși iluziile prin care credem că putem birui, folosind armele lumii, este nevoie de mult realism și discernământ duhovnicesc, astfel încât printr-o viață împărtășită în Duh și Adevăr să devenim biruitori prin Hristos Cel răstignit și înviat.

Intenționez ca într-un alt volum, să propun anumite remedii duhovnicești în fața tăvălugului sistemului tehnologic prin care este tehnicizată viata omului de astăzi, astfel încât să ne întărim credința în Hristos Domnul, Cel Care ne-a spus: „în lume necazuri veți avea, dar îndrăzniți. Eu am biruit lumea” *{Ioan* 16, 33).

I. **Adrian Lemeni**Luciditatea profetică a gândirii lui Jacques Ellul

1. Repere din viața și gândirea lui Jacques Ellul

1.1. *Repere din viața lui Jacques Ellul*

Cu câteva decenii în urmă, Jacques Ellul prin ideile și analizele realizate, cu o luciditate covârșitoare, a profețit cu precizie uimitoare situațiile concrete cu care ne confruntăm în societatea actuală. »

Jean Luc-Porquet, plecând de la mediatizarea obsesivă a crizei vacii nebune (se întâmpla în octombrie 2001 în Franța), de la eforturile susținute ale autorităților guvernamentale, de la panica cetățenilor, conștientizează că genul acesta de crize a fost în mod clar previzionat de Jacques Ellul în ultima sa carte *Le Bluff Technologique* din 1988. Porquet evidențiază că majoritatea realităților cu care ne confruntăm astăzi (identitatea și demnitatea persoanei în contextul controlului generalizat prin sistemul tehnologic, invocându-se ideea de securitate, implicațiile biotehnologiilor, transumanismul și mitul progresului continuu, modificările genetice ale organismelor, criza ecologică, alienarea gândirii și a educației prin divertisment, etc.) au fost prevăzute în mod limpede de către Jacques Ellul.

Impactul gândiri lui Ellul, materializat în zeci de lucrări, este covârșitor. Cu toate acestea, el este puțin cunoscut publicului larg și uneori rămâne insuficient înțeles și comentat chiar de către specialiștii din sociologie. *Există o discrepanță serioasă între impactul personalității și gândirii lui Ellul, pe de o parte, și slaba sa promovare, pe de altă parte.* Lucrări de referință de-ale lui Ellul, din deceniile al VH-lea si al VlII-lea din secolul trecut, desi sunt de maximă actua-

litate pentru societatea de astăzi, nu au fost reeditate. A fost puțin tradus în lume. Este intrigantă constatarea ecranării acestui mare gânditor contemporan. Cât de mult a deranjat, cât de incomod a fost, încât să fie ignorat într-un asemenea mod? *Această insuficientă promovare a lui Ellul este cu atât mai mult păgubitoare, întrucât el a scris simplu și direct, inclusiv atunci când a abordat probleme de o mare complexitate. El a refuzat frazeologia pompoasă, beția de cuvinte sofisticate prin care nu se afirmă nimic, depășind ceea ce ține de o abstractizare exagerată a gândirii, de o exersare a unei raționalități neîntrupate prin gesturi și evenimente de viață.* Ellul nu epatează și nu își argumentează pozițiile printr-un aparat critic impresionant. *El nu caută etalarea unor construcții savante, garnisite cu referințe căutate pentru o legitimare academică.*

Ellul nu a căutat notorietatea, a fost discret, evitând aparițiile medi- atice. Nu a fondat vreo scoală anume, nu a fost ctitor de instituții si nu a pozat într-un guru care se exprimă cu autoritate privind orice subiect. Porquet arată că Ellul nu a ajuns nici măcar o dată la Paris (s-a născut, a trăit și a murit la Bordeaux). *Forța profetică a gândirii lui Ellul provine din coerența unei viziuni, nu din detaliile date de informații.* Asemenea unui profet, Ellul vede ceea ce omului obișnuit îi scapă, întrucât adesea suntem acaparați de cotidianul existenței. Majoritatea oamenilor din societatea de astăzi devin prizonierii unui flux informațional, al unui mod de a fi structurat printr-o viteză amețitoare, pe care nu l-au dorit, dar pe care nu-1 pot evita. Oamenii trăiesc Iară să mai înțeleagă semnificația propriilor gânduri, cuvinte și acte. *Ellul, asemenea unui profet, trezește conștiința, se adresează adâncului din fiecare dintre noi, ne vorbește despre lucruri pe care le intuim, dar ne este teamă să le gândim, cu atât mai mult să le rostim.*

Ellul, deși este extrem de incomod, lovind puternic în formalismul și comoditatea cu care suntem obișnuiți, entuziasmează pentru că generează și cultivă ceea ce ține de autenticitate. Porquet mărturisește că citindu-1 pe Ellul, deși textul acestuia este incomod prin implicațiile sale, totuși se produce:

„[...] un entuziasm, o adeziune. Ellul exprimă cu claritate ceea ce simt. El formulează ceea ce nu am reușit să articulez. O face cu o precizie dezarmantă. Intuițiile, impresiile, viziunile care mi se par prea personale pentru a fi generalizate, prea fragmentare pentru a determina un sens unitar, se înscriu într-o logică, într-o viziune de ansamblu în formularea lui Ellul. El oferă cititorului o bucurie rară:

redobândirea unei coerențe bazate pe o viziune unitară în societatea de astăzi, atât de complexă. Grație lui putem distinge linii de forță în înțelegerea lumii contemporane. *Ellulpune în mod radical la îndoiala aserțiunile mașinii mediatice. Arată și demonstrează bluful sistemului tehnologic. Nu o face în mod psihotic, operând o reconstruire delirantă a realității, ci este un om lucid care arată în ce măsură realitatea simulată de astăzi devine una deliranta '.*

Jacques Ellul s-a născut la Bordeaux în 1912 și a trecut la cele veșnice la 19 mai 1994, la Pessac (la câțiva kilometri de Bordeaux, unde a trăit aproape toată viața, lângă campusul universitar). Prin viața lui a demonstrat în mod consecvent tărie de caracter și forța unor convingeri lăuntrice. *A trăit și a gândit ca un om liber, rămânând fidel față de un program de viață structurat în patru principii, pe care le-a primit de la tatăl său: „Niciodată să nu minți pe alții, niciodată să nu te minți pe tine însuți, fii milostiv față de cei slabi și inflexibil în fața celor puternici".*

[1] Jean-Luc PORQUET, *Jacques Ellul - l'homme qui avait presque tout prévu,* Ed. Cherche- Midi, Paris, 2003, pp. 17-18.

Tatăl lui Jacques Ellul, maltez, născut la Trieste din tată italian și mamă sârboaică, avea un pronunțat sentiment al demnității. Atitudinea sa fermă i-a adus și neajunsuri, ocupând diferite locuri de muncă, dar parcurgând și perioade de șomaj. Mama, de origine portugheză, avea o sensibilitate deosebită. Jacques a fost un licean strălucit, întreținându-se de timpuriu, inclusiv ca student la Facultatea de Drept. La 18 ani, împrumutând *Capitalul* scris de Karl Marx, a perceput această lucrare ca pe o revelație, găsind o explicație globală la drama si decăderea condiției umane.

Jacques Ellul este dezamăgit de comuniști, considerând că aceștia prin practica lor nu l-au înțeles pe Marx. Observând

cu realism consecințele activităților comuniștilor din URSS si a celor din războiul civil > > >)
din Spania, se distanțează de ceea ce presupune un activism politic, fiind conștient de atrocitățile comuniștilor și de faptul că Marx a fost trădat de aceștia. In situația în care linia de partid este deasupra unei viziuni date de gândirea lui Marx, pentru Ellul a fost clar că în politica promovată de comuniști, prioritară nu este consecvența cu o anumită viziune asupra lumii (de altminteri, Ellul nu a întâlnit niciun comunist care să-l fi citit serios pe Marx).

Ellul, plecând de la modul său de viață, de la sărăcia îndurată, nedreptățile survenite asupra tatălui său, în șomaj prelungit și în incapacitate de a-și găsi un loc de muncă, având în vedere că de la 15 ani a trebuit să se întrețină, atât pentru studiile sale, cât și să-și ajute părinții bolnavi, a rezonat existențial cu mesajul lui Marx. Pentru Ellul, Marx a fost autorul care a propus o viziune cuprinzătoare asupra lumii, a proceselor istorice. El a avut conștiința unei revelații, având impresia unei înțelegeri clare cu privire la ceea ce trăiește și, de exemplu, la mecanismele ce fac dificilă angajarea tatălui său. Ellul asumă dialectica, o metodă puternic folosită de Marx (care, de fapt, inversează dialectica lui Hegel). Ellul va folosi dialectica atât în cercetările sale ulterioare din istorie și sociologie, precum și în mărturisirea credinței creștine.Ellul a fost marcat de Marx cu privire la semnificația revoluției. El a fost convins că nici comuniștii, nici naziștii nu vor înfăptui revoluția autentică. Ellul va rămâne preocupat întreaga viață de ceea ce presupune realitatea revoluției profunde (nu în sensul unei schimbări de regim economic, social sau politic, ci în ceea ce înseamnă resorturile profunde ale unei atitudini prin care să fie

depășită alienarea impusă de conformismul unui anumit sistem menit să-l angajeze pe om la un mod autosuficient de a fi).

Un alt element de referință îl constituie opțiunea pentru realism. Marx nu este un filosof excesiv speculativ, un gânditor visător sau un intelectual obsedat de minuțiozitatea și acrivia unui aparat critic. El are un demers realist, prin care este vizată esența realității. Ellul a apreciat această capacitate de a atinge miezul realității. *De-a lungul întregii sale vieti, Ellul a rămas de o luciditate extremă, s-a orientat consecvent către esențialul realității, având puterea să rostească limpede și tranșant adevăruri pe care multi nu ar fi îndrăznit nici să le șoptească sau să le gândească.* Un al treilea reper preluat de la Marx este dat de sprijinul oferit celor slabi, celor asupriți, supuși exercitării unei puteri alienante. Pentru Marx, proletariatul nu a însemnat doar muncitorii cu posibilități materiale reduse, fără bani și exploatați de capitaliști. Marx a înțeles proletariatul ca fiind oamenii alienați de condițiile de viață impuse prin mecanismele unei societăți tot mai mecanizate, unde muncitorul este dezrădăcinat din universul său, pentru a fi pauperizat și aliniat în viața orașelor industrializate. Marx arată că săracul este cel privat nu doar de mijloace materiale, ci și cel lipsit de ceea ce presupune o viață de familie, de educația si cultura necesare formării.

Ellul, la puțin timp după descoperirea lui Marx, a conștientizat că acesta nu-i poate oferi răspunsuri la întrebări fundamentale, precum taina morții și a dragostei. El a găsit în Sfânta Scriptură răspunsuri cuprinzătoare, acestea generând o coerență existențială. Convertirea lui Ellul din 1932 nu a fost detaliată de acesta, dar ea s-a petrecut subit ș

idin acel moment, Ellul a asumat până la sfârșitul vieții credința creștină. La 20 de ani a fost sfâșiat între Marx și Evanghelia Mântuitorului Hristos. Ellul apreciază că a învățat de la critica violentă a lui Marx la adresa Bisericii și a creștinismului ceea ce nu ar trebui să fie un creștin.

Ellul precizează că atât Marx, cât și creștinismul revendică o viziune cuprinzătoare asupra lumii, cerându-se o poziționare totală. Ellul mărturisește: >

„[...] am fost confruntat între două viziuni radical diferite, marxismul si creștinismul. Am refuzat să renunț la vreuna dintre > > >

ele sau să le reconciliez în mod artificial. Am trăit întreaga mea viață intelectuală în această manieră, dezvoltând progresiv un mod dialectic de gândire [...]. Am citit Biblia, fără să o separ de realitatea economică sau politică [...]. Marx m-a învățat să studiez Biserica în mod sociologic”[2].

2 Jacques ELLUL, *Perspectives on Our Age,* Canadian Broadcasting Coorporation, 1981, pp. 15-16.

Referitor la implicarea în viața Bisericii, după o scurtă tatonare în 1932-1933 cu Biserica Romano-Catolică, Ellul percepe protestantismul mai aproape de Sfânta Scriptură. Se implică activ în viața Bisericii Reformate din Franța. îl studiază pe Calvin, dar îl părăsește cu totul când îl descoperă pe Karl Barth. Acesta a avut o influență semnificativă în gândirea lui Ellul, întărindu-i modul dialectic de gândire. Barth a avut un efect eliberator de sub chingile calviniste, oferind mai mult decât răspunsuri, o metodă de gândire. Calvin oferea soluții, răspunsuri, construcții, în timp ce Barth determina implicarea în aventura existențială a gândirii și a vieții. Ellul, deși a fost influențat atât de Marx, cât si de Barth, a avut luciditatea de a vedea si anumite insuficiențe cu privire la aceștia. De exemplu, Ellul a subliniat că Marx a rămas prizonierul a două prejudecăți întâlnite în timpul său: progresul și rolul important al muncii.în primul an de studii la Facultatea de Drept are o întâlnire determinantă cu Bernard Charbonneau, cu care va rămâne prieten apropiat pentru întreaga viață. Charbonneau este autorul unor lucrări semnificative, dar puțin cunoscute. El a avut o influență aparte asupra gândirii lui Ellul, care îl considera unul din geniile rare ale timpului său. împreună fac multe drumeții montane în Pirinei, descoperind forța însuflețitoare a prezenței în natură. Amândoi își cristalizează temele care au constituit preocupări pentru tot restul vieții lor: tehnologia pentru Ellul, statul pentru Charbonneau.

Ellul aprofundează lucrările lui Marx, dar îl descoperă și rămâne atașat de Kierkegaard (singurul autor pe care l-a citit în mod integral). *Ellul conștientizează din anii 1940 că tehnologia este realitatea care modifică existența la nivel global, angajându-se într-o analiză aprofundată a implicațiilor*

generate de tehnologie în societate. Oripilați de ororile nazismului, Ellul și Charbonneau încearcă să găsească o a treia cale pentru a depăși utopiile generate de comunism și de nazism . Ei cochetează cu mișcarea personalistă a lui Emmanuel Monnier care a încercat o sinteză între creștinism și socialism. De asemenea, se apropie de o mișcare cu tendințe anarhiste în care activa Denis de Rougement. în contextul unei societăți marcate tot mai pregnant de un proces de dezumanizare, cei doi încearcă să promoveze un ecologism dublat de asumarea spiritualității creștine. „A gândi global și a acționa local" devine sloganul promovat și asumat de-a lungul anilor de Ellul. Se insistă pe formarea unor nuclee, a unor grupuri mici de aproximativ 15 persoane care să se angajeze pe linia sloganului precizat.

în 1938 își ia doctoratul în Drept și se căsătorește cu Yvette, o credincioasă practicantă. Este dat afară din Universitate de către guvernul de la Vichy. Pentru a supraviețui, atât el cât și soția trăiesc ca țărani pe o proprietate cedată de niște prieteni, în jurul orașului Bordeaux. în timpul războiului participă activ la Mișcarea de Rezistență din Franța. După eliberarea Franței a fost timp de 6 luni consilier municipal al primăriei din Bordeaux, dar fără să poată impune o linie lipsită de compromis. Din experiențele care au vizat angajarea sa în demersuri specifice vieții politice, a dobândit încă din tinerețe convingerea că oamenii politici pot schimba doar ceva, puțin, la suprafață, rămânând sceptic față de puterea transformatoare a politicii.

în 1948 începe să redacteze lucrarea *La Technique ou l'Enjeu du siècle,* pe care o finalizează în 1950. Este refuzat de edituri, iar lucrarea va fi publicată abia în 1954. în anii de după război, când aproape toți reprezentanții intelectualității

franceze erau sub influența Partidului Comunist, Ellul se declară anticomunist. Spre deosebire de mulți comuniști sau simpatizanți ai comunismului, Ellul l-a citit pe Marx. Rezultatele dezastruoase și atitudinea comuniștilor spanioli din timpul războiului civil din Spania l-au determinat pe Ellul să se îndepărteze de comunism, pe care îl consideră o corupere profundă a condiției omului. Așa cum arăta Patrick Chastenent, Ellul deși nu a fost receptat ca un profet în țara sa, a fost un precursor al unor linii de forță, materializate ulterior de către Michel Serres, Pierre Bourdieu, Pascal Bruckner, Ivan Illich, Jean Baudrillard. A fost luat în serios mai mult în SUA decât în Franța. Publicarea cărții sale în 1962 în SUA, l-a făcut cunoscut lumii.
Jean Porquet arată că Ellul a avut puterea de a spune nu. A spus un „Nu" hotărât societății tehnicizate, hipnotizate de mitul progresului continuu, în timp ce de fapt se consolida un proces de negare și de alienare a omului. A refuzat mai multe oferte politice, precum și postul de decan din cadrul Universității din Bordeaux. A fost un intelectual de forță care a mărturisit despre vocația libertății omului, atât ca profesor prin cursurile sale cât și prin lucrările scrise. *In contextul unei societăți din ce în ce mai tehnicizate, Ellul, prin tot ce a făcut, s-a implicat atât în domeniul educațional, cât și în cel al vieții sociale pentru a forma personalități puternice, oameni de caracter care să răzbată în viață. In fața logicii sistemului tehnologic, ghidată de tirania eficienței,Ellul arată că dragostea autentică, empatia și capacitatea reală de asumare a celuilalt, constituie atacul cel mai radical în fața tăvălugului depersonalizării, promovat prin rețelele sistemului tehnologic.*

1.2. *Repere ale gândirii lui Jacques Ellul*

Jean-Luc Porquet, plecând de la trei lucrări reprezentative ale lui Ellul: *La Technique ou lEnjeu du siècle* (1954), *Le System technicien* (1977) și *Le Bluff technologique* (1988), prezintă sintetic liniile de forță ale viziunii lui. Capacitatea de sinteză și stilul specific jurnalismului permit o expunere adecvată pentru publicul larg. Având în vedere prezentarea realizată de Porquet, evoc în formă concentrată câteva din reperele gândirii lui Ellul:

a) *Tehnica actuală este diferită prin natură față de tehnicile tradiționale, formând un sistem*

Ellul subliniază că tehnologia actuală, prin gradul ei mare de inter- activitate, de interacțiune constantă cu omul se diferențiază de tehnica tradițională, utilizată instrumental. *Tehnologiile actuale sunt integrate intr-un sistem tehnologic.* Acesta nu presupune doar rezultanta unor artefacte sau interconexiunea unor medii tehnologice, ci *reprezintă integrarea unor modele bazate pe raționalitatea operatorie, astfel încât existența să fie riguros organizată pe bază de algoritmi, proceduri și să fie asigurată eficiența sistemului. Logica eficienței este determinantă în sistem, aplicându-se în mod constant o raționalitate de tip tehnic.*

Este o simplificare grosieră și de-a dreptul ridicol ca evaluarea critică a tehnologiei de către Ellul să fie redusă la o înțelegere conform căreia Ellul s-ar opune tehnicii sau ar fi împotriva aparatelor casnice, a autoturismelor, a avioanelor, a medicamentelor, a televiziunii, a calculatorului, etc. *Ellul nu este împotriva tehnicii, dar are curajul și luciditatea să gândească implicațiile tehnologiei în societatea de astăzi.* Pentru o astfel de analiză, el încearcă să ia distanță față de mediile tehnologice (un lucru de maximă dificultate, ținând cont că zilnic existenta noastră este invadată de astfel de

medii). Astfel, *Ellul depășește o percepție entuziastă sau naivă, in raport cu tehnica, arătând că sistemul tehnologic actual nu este unul neutru. Mitul neutralității tehnologice este depășit de Ellul.*

Gânditorul francez accentuează că tehnologiile actuale, integrate într-un sistem, nu pot fi reduse la un instrument neutru. Ellul, având capacitatea extraordinară de a vedea dincolo de percepția imediată furnizată prin simțuri, de a face legături dintre cele mai imprevizibile și de a avea darul unei viziuni globale asupra realității, nu se oprește atunci când analizează implicațiile tehnologiei la obiectul tehnic în sine. De exemplu, atunci când ia în discuție autoturismul, evident că nu este împotriva folosirii acestui mijloc de transport. însă, el analizează tot ceea ce decurge din folosirea autoturismului: războiul din Golf, războaie economice cu implicații politice, fiind susținute regimuri dictatoriale doar pentru rezolvarea unor interese în ceea ce privește resursele, exploatarea de către corporații și multinaționale, precum și dominarea guvernelor de către acestea, fordismul care produce nu doar o automatizare a muncii, ci și a existenței, chinul suportat în trafic și în blocaje rutiere în marile orașe, deși propagandistic este promovat sloganul că tehnica este în slujba omului.

Ellul are capacitatea extraordinară de a relaționa, de a interconecta implicații ale unei tehnologii particulare, sesizând capacitatea tehnologiilor actuale de a nu rămâne izolate între ele, ci de a forma un sistem care acaparează tot mai mult existența, parazitează viața până ajunge să o substituie. încă prin prima sa lucrare publicată în 1954, Ellul arată că tehnica reprezintă realitatea dominantă, cu impactul cel mai mare pentru societatea noastră. El depășește sintagmele: „industrială”, „post-industrială”, „de consum”

date societății, introducând denumirea de „societate tehnicistă”. în această societate se combină logica eficienței cu cea a divertismentului. Logica eficienței urmărește identificarea celei mai bune căi, a metodei celei mai eficace pentru a asigura rezultatul optim. Această metodă se bazează pe calcul. Fiind exersată în mod excesiv, urmărindu-se realizarea unui sistem rational și eficient, se va ajunge în cele din urmă la o realitate care nu este nici rațională, nici eficientă.

In ceea ce privește divertismentul, pe linia lui Guy Debrod, arată că societatea spectaculară nu presupune doar o extensie a spectacolelor, a divertismentului prin show-uri, cinema, mall-uri, industria divertismentului, etc., ci că întreaga viață este redusă la un spectacol. Mediile tehnologie actuale transformă politica, războaiele, problemele economice, crizele de tot felul în spectacole. Actul religios, cultural și educațional, pentru a fi cu impact trebuie convertit prin intermediul logicii divertismentului.

In lucrarea din 1977, Ellul merge mai departe și înlocuiește sintagma de „societate tehnicistă” cu cea de „sistem tehnologic”. *Prin sistem tehnologic, Ellul înțelege integrarea modelelor structurate prin raționalitatea de tip tehnic.* El nu este adeptul unei viziuni mecaniciste conform căreia societatea este transformată într-o mega-mașină. *El arată că sistemul tehnologic nu ia naștere de la sine, ci apare și se grefează pe un trup social, dezvoltându-se cu o viteză artificială care depășește ritmul fiziologic, parazitând tot mai mult viața organismului viu social, până la substituire. Sistemul tehnologic este ireductibil la o clasă socială (nici măcar la cea a tehnocraților), el pătrunde și se dezvoltă în mod reticular, formând rețele din ce în ce mai cuprinzătoare.* Din această perspectivă, Ellul face o comparație dură, asemănând modul de subzistență al sistemului tehnologic cu cel al cancerului. Sistemul tehnologic se infuzează și se dezvoltă în societate în mod asemănător cu dezvoltarea

cancerului într-un organism. Celulele maligne se dezvoltă într-un ritm nefiresc, dincolo de fiziologicul obișnuit, ajungând la parazitarea unor țesuturi, ale unor organe. în cele din urmă tumorile maligne, dezvoltate în metastaze, invadează întregul organism până
ajunge să lichideze viața. Celulele bolnave, canceroase mor odată cu cele sănătoase. Ele generează omorârea celulelor sănătoase și propria moarte, dar nu pot acționa în alt fel. Proliferarea sistemului tehnologic în viața societății actuale se desfășoară în mod similar cu modul de apariție și de dezvoltare al cancerului într-un organism.

Ellul arată că informația a favorizat enorm dezvoltarea sistemului >
tehnologic, ajungând la sisteme integrate prin organisme și aplicații informatice în toate domeniile de activitate (economie, transporturi, politică, sănătate, educație, cultură, religie, bancar etc.). Practic, existența este supusă unei permanente informatizări, fluxul informațional devenind o realitate tehnică imediată si universală. Prin revoluția > > informatică, domeniile sunt interconectate, fiind integrate diferite sub-sisteme.

b) *Sistemul tehnologic urmează propria sa logică de auto-dezvoltare*

Prin ritmul extrem de accelerat sistemul tehnologic induce o accelerare a accelerației istoriei, care face dificilă o previziune pe termen lung. Ellul arată că mai multe previziuni (de exemplu, cea făcută de Clubul de la Roma din 1972 sau altele din 1974, 1977, 1980, 1983) au fost infirmate întrucât tehnica este opacă. Lumea se modifică rapid și global. Este vorba de o schimbare structurală, nu de suprafață, existând conștiința în cadrul unei singure generații că au fost schimbate mai multe lumi în decursul unei singure vieți (o premieră istorică). Tehnica a permis această realitate. în contextul actual, o previziune pentru următorii 15-20 de ani este greu de făcut, ținând cont de rapiditatea cu care se

schimbă lucrurile. *Ellul arată că este greu defâcut previziuni întrucât rațiunea tehnicizată este incapabilă să gândească tehnica in ea însăsi. Această rațiune rămâne structural limitată, extin- > >*
zând și perfecționând propria logică de tip tehnicist.

Teza lui Ellul, avansată încă din 1954și dezvoltată ulterior, conform căreia tehnica are propria ei logică și că prin viteza ei atinsă deja se va auto-dezvolta, fiecare secvență tehnică preferând tehnica in detrimentul omului, a constituit un mare scandal. Ea este extrem de incomodă deoarece lovește în autosuficiența omului, în credința lui că poate stăpâni și controla totul, inclusiv tehnica. Iluzia de a crede că se poate controla sistemul tehnologic este o mare amăgire. Astăzi, prin dependențele tehnologice întâlnite, această teză reprezintă o evidență trăită cotidian. Cu toate acestea, ea continuă să scandalizeze prin faptul că nu este deloc confortabil să constatăm că am generat o realitate artificială care ne subjugă. Sclavia tehnologică, prin faptul că oferă în mod compensatoriu facilități și comodități, este mai greu de conștientizat, cu atât mai mult să fie asumat un efort de a dobândi libertatea în raport cu sistemul tehnologic.

Invențiile tehnice produc noi descoperiri în alte domenii, inter- corelând și consolidând mitul unui progres continuu. Ellul arată însă că este vorba de un progres orb, automatizat și care nu ține cont de nevoile profunde ale omului. Invențiile din cadrul sistemului tehnologic nu mai poartă amprenta unor oameni de geniu precum Leonardo da Vinci sau Louis Pasteur, ele devin adeseori consecințe automate ale unui demers progresist pentru care *up-da- tarea,* noutatea înseamnă autodepășire, presupune o superioritate în raport cu existența trecută. Cultivându-se o asemenea stare de spirit, invenția,

noutatea devin o stare generală.

Ellul arată că sistemul tehnologic, urmărindu-și propria logică de autodezvoltare, proliferează, se extinde cu o viteză exponențială, omul găsindu-se într-un univers al mașinilor și tehnicilor extrem de variate. O lume tehnicizată se construiește cu o viteză ametitoare în care omul > > fascinat de inovațiile tehnologice este incapabil să se mai desprindă de ceea ce presupune acest tsunami devastator al proliferării tehnologiei în toate aspectele vieții.

Ellul revine în 1977 asupra tezei logicii de auto-dezvoltare, specifică tehnicii, arătând că între timp mai mulți cercetători au asumat-o și au dezvoltat-o. El adaugă faptul că progresul tehnic actual, materializat prin diferite inovații tehnologice, se concentrează pe ceva secundar. Aspectele tehnologiilor de astăzi vizează inutilul și insignifiantul (de exemplu, aparatul de uscat salata, etc.). Acest caracter superfluu confirmă *logica internă a sistemului tehnologic: ea nu vizează o intenționalitate clară a omului, ci urmărește pur și simplu în mod implacabil, propria dezvoltare.* Ellul accentuează că progresul tehnic și agenda progresismului ideologic sunt favorizate de corporații, urmă- rindu-se o eficiență sporită în vederea creșterii profitului. Ellul evidențiază riscurile progresului tehnic (poluare, creșterea armamentului și rafinarea acestuia, controlul generalizat al vieții omului, mutațiile genetice, riscurile câmpurilor electromagnetice generate de mediile tehnologiei informației, etc.). El arată că progresul este justificat ideologic și printr-o manipulare crescută oamenii se angajează în împlinirea dezideratelor promovate printr-o agendă ideologică progresistă, marcată de puternice accente utopice. Ellul menționează că în cadrul sistemului tehnologic, omul nu are posibilitatea unei opțiuni de a alege, el acționează în mod necesar, fiind redus la o

secvență angrenată într-un angrenaj și urmărind logica sistemului.

în aceste condiții, prin automatizarea muncii și a existenței, se pierd nu doar abilități și competențe, ci și sensul profund de a face sau de a trăi o experiență. Atunci când se pierde rațiunea profundă a realizării unei acțiuni sau a trăirii unei realități, rațiunea adevărată fiind substituită de rațiunea tehnicizată, automatizată, se pierde din vedere sensul. *Diluarea până la absență a motivației profunde, a sensului adânc pentru care ne angajăm într-un anumit demers, generează o criză de perspectivă. Se pierde tot mai mult din bucuria, imprevizibilitatea și spontaneitatea vieții, care trebuie mutilată pentru a încăpea în patul procustian al secvențelor tehnice impuse de către un sistem din ce în ce mai impersonal. Astfel se ajunge la un deficit de autenticitate, libertatea personală fiind inhibată*

.Ellul, în mod lucid, nu se entuziasmează în fața progresului tehnic, arătând că tehnica generează probleme noi, promițând că le va rezolva prin noi tehnici. De exemplu, pentru a depăși stresul generat de ritmul acaparator al societății tehnicizate sunt promovate tot felul de tehnici și de somnifere, care să favorizeze o stare de relaxare. Pentru a asigura securitatea sunt instalate videocamerele și tehnici de supraveghere. Pentru a birui boala și în cele din urmă moartea, biotehnologiile de astăzi prin nanotehnologii ne asigură o prelungire a vieții. Pentru a depăși apăsarea produsă de modul automatizat de a gândi și de a fi în multinaționale, sunt asigurate în mod compensatoriu petreceri la sfârșit de săptămână în familia corporatistă, încurajându-se o eliberare din încorsetarea formalistă, existentă în timpul săptămânii de lucru.

Ellul arată că tehnica nu doar că nu rezolvă problemele, ci generează altele noi. De exemplu, pesticidele cresc productivitatea agricolă, dar sporesc efectele nocive asupra sănătății omului, poluează râurile și pânzele de apă freatică.

Soluția tehnică este locală, punctuală pentru o anumită situație, însă ea generează probleme la nivel global, mai vaste decât cazul de la care s-a plecat. In fiecare domeniu, promisiunea rezolvării printr-o soluție tehnică este înșelătoare, întrucât o astfel de așa-zisă soluție va genera noi probleme, tot mai complexe, necesitând o perfecționare a tehnicii, realizându-se așa-numitul efect de avalanșă.

c) *Sistemul tehnologic erodează democrația autentică și politică, uniformizând toate civilizațiile*

Ellul arată că deși prin mediile tehnologice de astăzi cetățeanul este informat, prin supra-stimularea informațională, gândirea acestuia este alienată. El cu greu își poate forma o reflecție proprie, o atitudine personală, fiind receptiv la ceea ce i se comunică mediatic, ilu- zionându-se că propria opțiune este consecința unei hotărâri libere. Prin interacțiunea dintre stat și tehnică s-a ajuns la o modificare substanțială a vieții sociale și politice. Până la dezvoltarea tehnicii conta personalitatea unui lider politic, programul propus, ideile dezbătute. Intr-o societate tehnicizată, ceea ce contează ține de imaginea promovată în media. Nu mai contează omul sau consistenta ideilor, ci ima- ginea și atitudinea emoțională declanșată și amplificată prin mediile tehnologice. Vigilența cetățeanului este anesteziată prin fluxul informațional transmis prin mediile tehnologice. Ellul arată (ulterior și alți autori au demonstrat acest lucru, de exemplu, Michel Claesseus în lucrarea *La Technique contre la démocratie)* că tehnica diluează semnificativ democrația. El precizează (un scandal pentru mentalitatea omului supra-informat de astăzi) că un cetățean cu cât este mai puțin conectat la mediile de informare în masă, cu cât este mai puțin informat mediatic, cu atât își poate exercita în mod liber

propriile opțiuni, cultivând astfel exigențele unei democrații participative.

Ellul subliniază că prin interacțiunea dintre stat și tehnică, se realizează o consolidare reciprocă a acestora. Tehnica întărește statul, care la rândul său consolidează tehnica. *Ellul accentuează că prin reciprocitatea dintre stat și tehnică, statul nu mai reprezintă ceea ce ține de identitatea sa specifică, structurată în modernitate, ci devine un sistem birocratic, tot mai complex, integrând tehnica pentru a genera proceduri birocratice în toate domeniile, determinându-se astfel o apăsare puternică și o presiune mare asupra cetățenilor. Administrația devine o birocrație excesivă și împovărătoare. Toate domeniile devin guvernate prin logica sistemului tehnologic, astfel încât economia, sănătatea, educația, cultura se supun tot mai mult raționalității tehnice, urmărindu-se o productivitate măsurată si cuantificată prin parametri și indicatori cantitativi.*

Inclusiv, cercetarea științifică este aservită productivității de tip tehnic. Sunt finanțate proiecte de cercetare de la care se așteaptă rezultate concrete privind creșterea unei competitivități nu doar în plan militar, ci și în ceea ce privește productivitatea materială prin implicații economice. Celebra sintagmă de „cercetare-dezvoltare”, apărută în anii 1950 în SUA și preluată după un deceniu în Franța, exprimă această viziune. „Cercetarea-dezvoltarea” legitimată prin nevoia de a crește productivitatea este combătută de Ellul. El arată că discursul propagandistic de susținere a creșterii „cercetării-dezvoltării” vizează doar faptul de a fi mereu în cursă, mereu conectați pentru depășirea unor indicatori, agenți de extindere a raționalității tehnice, specifici sistemului tehnologic.

Ellul precizează că multinaționalele sunt copiii tehnicii, materializând logica sistemului tehnologic. Corporațiile, urmărind creșterea profitului sunt angajate în promovarea unei productivități de tip tehnic. Ellul, încă din 1954, preciza dezvoltarea accelerată a multinaționalelor în industrie, agricultură, industria farmaceutică și în cea a divertismentului. Tehnica reprezintă un numitor comun pentru multinaționale, fiind cultivată consecvent logica specifică raționalității de tip tehnic.

Prin multinaționale se structurează o economie mondială, o piață unificată la nivel planetar. Ellul arată că tehnica nu produce doar o globalizare în domeniul economiei, ci devenind universală, ea uniformizează și standardizează toate civilizațiile specifice. *Ellul menționează că în trecut toate tehnicile tradiționale erau integrate într-o anumită civilizație, însă tehnica actuală prin sistemul generat, înglobează toate civilizațiile, anulându-le specificitățile proprii.* Tehnica devine universală întrucât oamenii sunt conectați la nivel planetar la mediile tehnologice, prin care sunt induse repere de gândire și de a fi. Limbajul tehnic devine limba universală a omului, redus la o secvență integrată în sistemul tehnologic actual.

d) *Sistemul tehnologic — mediu de promovare a ideologiilor*

și de organizare riguroasă a insignifiantului

Ellul demonstrează în mod redutabil că *sistemul tehnologic integrează și depășește ideologiile, fiind un mediu foarte eficient de răspândire a propagandei.* Bombardarea cu informații constituie suportul de

promovare a propagandei. în mediul tehnologiei informației nu există repere statornice, nu există continuitate, fluiditatea fluxului informațional favorizând realizarea unei mentalități receptive la orice modificare, la tot ce este nou, la depășirea oricăror prejudecăți și cutume.

într-o astfel de mentalitate se conturează cadrul perfect de vehiculare a ideologiilor, de formatate a unui mental colectiv, dar culti- vându-se amăgirea că cei care se înscriu pe valul progresist sunt liberi, sunt agenții biruitori asupra oamenilor și instituțiilor care mai poartă amprenta a ceea ce este retrograd, anacronic. Mase de oameni sunt instrumentalizate, dându-li-se iluzia că înfăptuiesc istoria (revoluții, schimbări de guverne etc.)

Fluxul informational extrem de diversificat dă iluzia conectării la J

evenimentul prezentat (război, catastrofa etc.). *Informarea nu înseamnă însă și participare empatică.* Prin bombardarea cu atâtea informații de o diversitatea covârșitoare omul trăiește o anumită nesiguranță, incertitudine, date de faptul că nu există o explicație coerentă, globală la multitudinea evenimentelor prezentate. Pe acest fond apare și se dezvoltă propaganda cu pretenția de a oferi o explicație plauzibilă omului pentru tot ceea ce se întâmplă în jurul său. Astfel, informația devine suportul și vehiculul discursului propagandistic.

Informațiile transmise prin mediile tehnologice actuale sunt instantanee, polimorfe, caleidoscopice, fragmentare. Foarte rar este prezentat contextul, perspectiva istorică sau interpretarea informațiilor prezentate. în aceste condiții, prin propagandă este transmisă linia care trebuie implementată, convingând emoțional și prin persuasiune. Ellul arată că

propaganda nu arată doar știri false sau prezentarea mincinoasă a unor evenimente. De exemplu, Goebbels, coordonatorul propagandei naziste, ținea la exactitatea faptelor difuzate, la corespondența precisă a acestora cu realitatea. *O propagandă autentică prezintă cifre șocante, imagini generatoare de emoții puternice, date fără referințe, evenimente detașate de context. Apoi este dată o interpretare acestor fapte în scop propagandistic, astfel încât să creeze cadrul unei reprezentări false a realității.*

Prin mediile tehnologiei actuale se lucrează direct asupra minții omului. Nu este o operare intermediară lucrată prin intermediul trupului (ca în cazul tehnicilor tradiționale) ci se lucrează nemediat, direct supra minții, creierul fiind supus unei suprastimulări informaționale copleșitoare, fără a mai putea procesa în mod conștient datele furnizate. Opinia publică este formată în direcția promovării tendințelor ideologice susținute propagandistic. *Propaganda actuală produce adeziuni exprimate în rețele de socializare, fără să fie urmărită coerența unei anumite argumentări, ci pur și simplu bifarea unei tendințe gata formulate. Convingerile sunt formate într-o manieră propagandistică, nu sunt rezultatul unor reflecții personale. Spiritul critic este suprimat.*

Ellul arată că publicitatea și bluful tehnologic sunt motoare ale sistemului tehnologic. Se constată o creștere exponențială a bugetelor alocate pentru publicitate. Rolul acesteia este decisiv pentru a-1 aclimatiza pe om cu exigențele sistemului tehnologic, încercând să-l convingă de legitimitatea acestuia. Ellul arată că publicitatea din mediile actuale fie că prezintă rezultate din cercetarea ingineriilor genetice, informații privind sateliții care gravitează în jurul

planetei, trimiterea în cosmos a unor stații de cercetare, operații chirurgicale făcute de roboți, mașini și metrouri conduse prin intermediul unor solfuri, toată această publicitate, dincolo de situația punctuală promovată, este o pledoarie pentru tehnica în însăși natura ei. Se poate vorbi de un cult la adresa tehnicii actuale, de o atitudine idolatră în raport cu tehnologia de astăzi.

în propaganda promovată prin mediile tehnologie, imaginea este determinantă, surclasând cuvântul. în lucrarea *La Parole humiliée,* Ellul arată că nu există o echivalentă între cuvânt si informație. *In* J > > *cuvânt există ceva dincolo de ceea ce poate fi convertit într-o informație, o semnificație care scapă formulării de tip tehnic.* Cuvântul facilitează un dialog în care este respectată libertatea interlocutorului. Imaginea, dimpotrivă este imperativă. Ea se prezintă ca o evidență, fiind eficientă prin certitudinea pe care o transmite. Cuvântul are nevoie de un timp pentru a fi transmis, interiorizat, presupunând o anumită reflecție. Imaginea este imediată, scurtcircuitând un proces reflexiv, atunci când ea se transmite cu viteză mare, derulându-se o mulțime impresionantă de imagini, într-un interval scurt de timp.

Prin faptul că omul contemporan este supus constant bombardamentului imagistic, ajunge să devină un spectator, vizionând realitatea prin intermediul imaginilor și crezând că realitatea se suprapune cu imaginea consumată. Imaginile construiesc în jurul nostru o ficțiune. Omul, fiind decuplat tot mai mult de realitatea naturală, dată își construiește o lume închipuită prin fantasmele și imaginile furnizate. Prin cultivarea obsesivă a imaginilor, emoția substituie ideea, ajungându-se la o alienare a gândirii. Stereotipurile mentale

sunt dezvoltate pe această linie. Ellul menționează că omul format prin imaginile mediului tehnologic actual și-a pierdut libertatea profundă.

Ecranul prin care sunt furnizate imaginile, decupează o parte din realitate, pe care apoi o reconstruiește, ecranând astfel realitatea, devenind un obstacol între noi și realitate. Se întărește convingerea că ceea ce văd pe ecran este realitatea efectivă (efectul de real promovat prin intermediul mediului televizual, prezentat și analizat de către Pierre Bourdieu). Ellul vede în televizor unul dintre factorii determinanți în creșterea violenței și a sexualizării exagerate. Ellul reliefează faptul că prin dezvoltarea informaticii, prin extinderea ei în cotidian, cuvântul este golit de conținut, limbajul devine unul strict utilitarist. în limbajul calculatorului este greu de folosit alegorii, metafore, parafraze. Este nevoie de cultivarea unui limbaj fără nuanțe si fără finețe. Gânditorul francez cheamă la o rezistentă în

> > > > fața asediului produs de o mașină antiumană, prin care el desemnează audiovizualul.

Sistemul tehnologic nu reprezintă doar un mediu favorabil propagandei, ci este cadrul de organizare riguroasă a insignifiantului. Tot ceea ce este profund nu merită luat în discuție. Ceea ce este secundar și derizoriu, în schimb, devine obiect de focalizare care necesită întreaga noastră atenție. Nu este vorba doar de o promovare punctuală a unei situații superficiale, ci de un demers programatic prin care nimicul trebuie să devină centrul preocupărilor noastre. *Nihilismul mediatic nu are anvergura nihilismului metafizic contestatar, ci, pur și simplu, reprezintă o promovare a nimicului ambalat în mod fascinant, o polarizare în jurul nimicului (în sens de nulitate).* Fără o doză adecvată de infantilism, sunt puține

șanse de a deveni un vector al imaginii vehiculate prin mediul tehnologic actual.

Logica divertismentului, specifică sistemului tehnologic, transformă totul în *show. Problema nu este de a fi împotriva distracției, ci faptul că absolut orice este transformat în divertisment (inclusiv realitățile care ar presupune o anumită gravitate și sobrietate). Cultura, gândirea sunt alienate.* EIlul arată cum tehnica masifică gândirea, destruc- turează ceea ce ține de o cultură mare. Prin faptul că societatea tehnicistă ne promite raiul pe pământ, bunătatea și prosperitatea materială, totul se măsoară prin indicatori de tipul PIB-ului. Pe această linie se susține propagandistic că o cultură se dezvoltă într-o societate care a atins un grad mare de bunăstare materială.

Ellul demontează această teză, el arată cu exemple concrete din istorie cum spiritualitatea și cultura nu sunt condiționate de nivelul prosperității materiale. Ellul se exprimă cu franchețe, arătând că teza conform căreia cultura este determinată de o bunăstare materială reprezintă o ipocrizie. Cel care este consecvent cu o linie materialistă, în fond nu acordă o importanță culturii. Conștiința este neglijată, iar viața religioasă pare o amenințare pentru economie. *Ellul arată cum o civilizație devine mare doar în măsura în care interiorizează repere spirituale și culturale fundamentale.*

Ellul, făcând referire la cultura transmisă prin mediul tehnologic, afirmă că ea se reduce la documentare, la informare. însă adevărata cultură nu înseamnă doar acumularea de cunoștințe. Vizionarea unui spectacol la televizor sau pe *youtube* nu produce un efect cultural adecvat, întrucât informațiile primite excedează capacitatea de interpretare într-un cadru cultural mai larg.

Accesul la Internet și navigarea prin acest mediu nu înseamnă premisele pentru formarea unei culturi solide. *Cultura autentică presupune timp, răbdare, consecvență, interiorizare în timp a unor cunoștințe, experiențe de viață care să conducă la o viziune edificatoare, la o înțelegere adâncă a celor trăite. Cultura autentică nu poate fi apanajul unui divertisment digitalizat, nu poate fi dobândită instantaneu printr-o simplă derulare a imaginilor*.

Ellul arată cum integrarea în sistemul tehnologic actual, ne împiedică să gândim, să reflectăm autentic. Cunoașterea care necesită o întrupare a ideilor în acte și evenimente de viață este obturată, scurtcircuitată, producându-se o gândire de tip *breaking-news.* Nu mai există continuitate și aprofundare, ci preluare a unor idei gata formulate.

Cultura tehnicistă de astăzi are ca scop adaptarea omului la sistemul tehnologic. Educația are un rol important în acest sens, încă din clasele mici, copilul fiind supus deopotrivă unei educații excesiv de tehnicizate, dar și marcate de puternice intruziuni ideologice. Școala, în loc să promoveze o educație pentru viață, să formeze caractere puternice, ajunge să infantilizeze, să realizeze roboți ușor de integrat în fluxul productiv al sistemului tehnologic, cetățeni aliniați corect la comandamentele ideologice ale agendei progresiste. învățământul a pierdut din frumusețea și imprevizibilitatea unui demers destinat edificării omului, fiind redus la un sistem de conformare a gândirii la tiparele ideologice. în loc să fie avută în vedere formarea de caractere, de oameni cu gândire vie și creativă, se pune accentul pe formarea de tehnicieni. O astfel de educație și de cultură poartă amprenta masificării, structurate de adevărate arme de instrucție în masă (în formularea lui John Taylor Gatto). Cultura și educația masificate generează mereu o atitudine psihologică favorabilă tehnicii. Ellul precizează că în toate societățile până în secolul al XVIII-lea tehnica era integrată într-o cultură globală. Apoi, cultura a fost dominată sau marginalizată de către tehnică, până la societatea tehnicizată de astăzi când este cu totul spulberată.

e) *Tehnica — noua religie a societății tehnicizate*

Ellul arată că sistemul tehnologic contribuie la diluarea conștiinței orientate către transcendent. *Duhul lumii este interiorizat în sistemul tehnologic și el devine acaparator, cuprinzându-ne cu totul, înlănțuin- du-ne în ceea ce ține exclusiv de cele văzute. Omul, integrat în sistemul tehnologic, a pierdut exercițiul de a se orienta către cer sau chiar de privi spre cer. Ecranul tinde să devină unicul interlocutor,*

cuprinzându-l cu o vrajă ademenitoare, țintuindu-l în preocupări strict lumești.

Ellul arată că tehnica nu are nimic sfânt, desființând orice taină, încercând să reducă totul la secvențe logice, utilizate prin intermediul rațiunii tehnicizate și transformând totul în mijloace, în scop utilitarist. Nu există niciun scrupul în acest demers. Tehnica reface lumea, ocultând natura creată de Dumnezeu, construind o altă lume virtuală. Totodată, prin biotehnologii se urmărește și modificarea naturii omului, nu doar a lumii. Spiritul luciferic devine dominant în acest demers.

Dumnezeu Cel viu este substituit prin tehnologiile de astăzi care promit totul, inclusiv biruința bolilor, prelungirea vieții și, în definitiv, suprimarea morții. Utopia construirii raiului pământesc este coordonată majoră a ideologiei sistemului tehnologic actual. încă din 1954, Ellul anticipa că omul va fi redus la o secvență tehnică. Dezideratele utopice denunțate de Ellul, în urmă cu câteva decenii sunt promovate prin profeții delirante astăzi, precum cele ale lui Ray Kurzweill (eliminarea bolii și a morții prin biotehnologii) sau ale lui Bernard Debré, fost director al spitalului Cochin din Paris, care în lucrarea sa *La Grand Transgresion,* anunță înlocuirea speciei *Homo Sapiens* cu *Homo Scientificus* (un mutant tehnologic). *Homo sapiens* a degradat planeta și, practic, el trebuie înlocuit de noul om *Homo Scientificus* care va avea resursele să populeze întreg universul.

Omul, neputând să trăiască fără sacru, ajunge să deturneze experiența religioasă. Tehnica, urmărind să elimine religia, ajunge ea însăși să fie noua religie, o religie secularã, ghidată de principiile progresismului radical, cerând fidelitate și ascultare. Cine pune în discuție, se îndoiește sau mai mult

încearcă să critice noua religie este înfierat cu tot felul de etichete (de aici se observă caracterul totalitar al noii religii). Adepții progresismului radical se angajează cu fervoare în realizarea progresului tehnic, facându-și un ideal de viață din acesta și având un comportament religios în acest sens. Ellul le atrage atenția nu doar asupra riscului de a pierde libertatea profundă, dar și de a distruge ceea ce este fundamental pentru om, dragostea.

In acest sens, Ellul menționează: „Sclavi ai progresului, voi o să priviți cu ochii voștri cum se va distruge una din cele mai profunde rațiuni ale omului de a trăi: dragostea”[3].
Tocmai de aceea, rezistența opusă de Ellul este aceea a dragostei autentice. *O iubire adevărată va rămâne mereu imprevizibilă, capabilă să atingă inclusiv inima unui om robit de sistemul tehnologic, să trezească în el ceea ce ține de demnitatea sa personală, conferită de chipul lui Dumnezeu care îi structurează identitatea. Dragostea nu poate fi biruită de niciun sistem, nici măcar de cel tehnologic.* Suntem chemați să trăim exigențele iubirii în duhul Evangheliei, de a ne pune cu adevărat sufletul pentru semenul nostru, mai ales când frumusețea dumnezeiască a acestuia este schimonosită prin caricaturizarea, alienarea produse de sistemul tehnologic impersonal. Nu este o soluție de tip politic, ci o angajare pe calea Evangheliei, o trăire creștină pe care Ellul a asumat-o si a mărturisit-o.
»

1.3. *Luciditatea profetică a gândirii lui Jacques Ellul - expresie a asumării și a trăirii condiției creștinului de a fi în lume, dar nu din lume*

Gândirea lui Ellul este paradoxală, ireductibilă la un

3 Jean-Luc PORQUET, *Jacques Ellul...,* p. 201.

discurs abstract, formulat prin concepte sofisticate și pretențios în exprimare. Ellul, încă din tinerețe, formându-și bagajul intelectual prin influența a trei dialecticieni semnificativi: Soren Kierkegaard, Karl Marx și Karl Barth, se angajează pe linia unei gândiri de forță, cu realism și luciditate. împreună cu Bernard Charbonneau, încă din vremea studenției, continuând de-a lungul vieții, au curajul de a spune pe nume realităților sociale cu care se confruntă lumea. Spre deosebire de Charbonneau, agnostic, la Ellul forța gândirii dialectice materializează condiția creștinului în lume. Ellul, creștin practicant, împărtășește tensiunea eshatologică exprimată în Evanghelie prin cuvintele *deja* și *nu încă.* El asumă în situațiile concrete de viață condiția creștinului *de. a fi în lume,* dar nu din această lume.

Ellul observă semnele vremurilor, decodifică realitățile sociale și analizează resorturileprojunde ale acestora. Nu este o simplă analiză sociologică. Elpleacă de la realități și evenimente concrete, dezvăluind ceea ce stă în spatele lor, corelând semnificațiile acestora. înțelegerea cuprinzătoare a lui Ellul provine dintr-o viziune asupra lumii, înrădăcinată in convingerea autenticității Revelației Sfintei Scripturi, a faptului că Dumnezeu este prezent în istorie și că este Domnul istoriei, dincolo de aparențele înșelătoare care ne pot amăgi uneori. Ellul nu face o analiză abstractă a naturii tehnice. Deși a fost numit „Heidegger-ul francez", Ellul se distinge de filosoful german în abordarea tehnologiei. Heidegger abordează metafizic problema, înțelegând să pătrundă natura tehnicii contemporane, plecând de la *Gestell* (dispozitiv), urmărind semnificațiile acestui cuvânt. *Ellul dezvoltă o analiză sociologică dublată de o înțelegere teologică. Dialectica dintre sociologie și teologie reprezintă*

una din coordonatele de referință în gândirea lui Ellul.

Gândirea lui Ellul nu este una gratuită, el se angajează în actul cugetării, al cuvântului rostit și scris pentru a spune ceva omului de astăzi, și nu orice, ci ceva esențial cu privire la ceea ce trăiește în plan personal și comunitar. El se implică la modul concret în viața cetății fără să fie un activist și fără să se amăgească cu soluțiile politicii omenești. Ellul, un gânditor liber, incomod pentru mulți și tendențios interpretat de alții, se angajează cu toată ființa lui în apărarea libertății și demnității omului în fața Leviatanului, a Moloch-ului contemporan. Ellul întrupează forța de viață a unui om și gânditor liber. Și-a mărturisit în mod constant crezul său: nu se poate realiza o societate dreaptă cu mijloace nedrepte, nu se poate face o societate liberă cu mijloace de sclavi.

Lucien Sfez invocă strategiile paradoxale existente în gândirea lui Ellul. Pe de o parte, gândirea sa este foarte clară, exprimând realități profunde în cuvinte foarte simple; pe de altă parte, există ceva ascuns care scapă textului, astfel încât, niciodată, gândul nu poate fi redus la o formulă. Lucien Sfez dă ca exemplu teza fundamentală a lui Ellul: determinismul tehnologic cu tot ceea ce presupune acesta; o teză revendicată, prezentată constant, reluată și care dă impresia unei poziții totalitare, radicale, reducționiste. Ellul dă senzația unei imposibilități de ieșire din situațiile cu care ne confruntăm în contextul sistemului tehnologic. El face corelații neașteptate, dar în mod constant Ellul refuză să-și sistematizeze gândirea, astfel încât, să ofere o alternativă la sistemul tehnologic. Ellul folosește această strategie, afirmând că dacă ar avansa o formulare sistematizată prin care să descrie o soluție generală, de ansamblu, ar intra în logica sistemului tehnologic. El indică posibile soluții la

situații concrete, gândirea sa rămânând mereu deschisă, imprevizibilă, vie, dinamică prin dialectica sa structurală.

Vigilența, sesizată în lucrările lui Ellul, reprezintă fără îndoială trezvia creștinului angajat în trăirea poruncilor Evangheliei, precum și implicarea sa nemijlocită în evenimentele istoriei la care a luat parte. Totodată, cărțile sale au o motivație existențială, pleacă de la nevoile concrete ale omului de astăzi și exprimă o forță a convingerilor împărtășite prin modul de *a fi* al autorului. Ellul este consecvent cu sine însuși. Nu spune și nu scrie ceva, trăind altceva. Lucrările lui îi exprimă convingerile din urma trăirilor în cotidian și constant în viața sa. De asemenea, foarte important, soția sa Yvette a avut un rol considerabil. încă din tinerețe, aceasta l-a încurajat să nu devină un șoarece de bibliotecă, să se angajeze prin viață, să trăiască ceea ce scrie. De altminteri, Ellul mărturisește că nu ar fi ajuns ceea ce este tară soția lui, recunoscând că au fost momente când Yvette (prima cititoare a lucrărilor sale) îi atrăgea atenția să nu cadă în ridicol și că întotdeauna a ascultat si de ea.

Etienne Dravasa arăta că Dumnezeul mărturisit de Ellul este împăratul universului si Domnul istoriei, subliniind că *Ellul nu asumă un creștinism dulceag și senil, ci unul care presupune convingere dublată de acțiune.* Dravasa arată că înnoirea existențială prin credință este mărturisită de Ellul prin faptul biruinței vieții asupra morții. Ellul pune accentul pe înviere și înălțare, arătând că lisus Hristos a înnoit și a arătat sensul istoriei prin aceste evenimente. în această perspectivă, fiecare creștin este chemat să devină o flintă înviată, să învieze încă din această existentă, înăltându-se dincolo de vicisitudinile istoriei si pregustând încă de aici realitatea împărăției lui Dumnezeu. Ellul îl urmează pe

Sfântul Apostol Pavel care spune că dacă Hristos nu ar fi înviat, zadarnică este credința noastră.

Deși protestant, Ellul se deschide și se apropie de înțelegerea specifică Tradiției creștine din primul mileniu. Dravasa dă ca exemplu

interesant faptul că Ellul, protestant fiind, dezvoltă o cercetare prin care evidențiază rolul unic, privilegiat al Maicii Domnului. De altminteri, Ellul s-a implicat activ în dialoguri ecumenice. A făcut parte dintr-un cerc ecumenic coordonat de cardinalul Lustiger. A participat inclusiv la Vatican, la întâlniri care vizau rolul special al Maicii Domnului în iconomia întrupării Fiului lui Dumnezeu și a mântuirii lumii. Franța era reprezentată la Vatican, în cadrul acestor întâlniri de către Jacques Ellul și Paul Ricoeur, Germania de Ratzinger (viitorul papă Benedict al XVI-lea), iar SUA de către cardinalul de Boston. Deschiderea lui Ellul s-a observat ulterior și prin anumite scrieri apreciative cu privire la Tereza de Avila si Ioan al Crucii.
>

Patrie Tronde-Chastenet evidențiază rolul înțelegerii creștine în formularea și susținerea tezelor importante ale lui Ellul. De exemplu, atunci când Ellul se angajează în deconspirarea resorturilor mecanismelor puterilor politice, arătând opresiunile generate de acestea, el o face într-un mod profund plecând de la înțelegerea dată de adâncirea Sfintei Scripturi. încă din 1979, Ellul afirmă că politica este întruparea unui rău profund în lumea de astăzi. Ellul nu generalizează și nu teoretizează asupra politicii de-a lungul timpului. El se referă la natura politicii Statului Moloch de astăzi, ale structurilor Leviatanului contemporan. Nu se referă la o politică anume: de stânga sau de dreapta. Ellul mărturisește fără echivoc, că esența politicii actuale este rea. Chastenent menționează că apelativul „demoniacă” asociat politicii este înțeles de Ellul în cheie biblică.

Chastenet precizează în acest sens:

„Pentru Ellul, politica reprezintă un loc al demoniacului, al

minciunii și al puterii. Ellul afirma: «nu spun că o politică fascistă sau comunistă este demoniacă, ci că există o realitate profundă, identică între ele, între zece sau o sută de formule de a face politică astăzi [...] esența politicii în timpul de astăzi este demoniacă».
Ellul înțelege în sens biblic domeniul lui Satan acuzatorul, puterea celui mincinos, Diavolul ca prinț al iluziei acestui veac trecător, încercând să-L imite în sens invers pe Dumnezeu, să-L substituie pe Dumnezeul Cel viu”[4].

Deși are această poziție radicală cu privire la politică, Ellul arată că un creștin nu trebuie să fie dezinteresat de viața politică, dar nici să facă din aceasta o preocupare principală, iluzionându-se că poate primi soluții la problemele cu care se confruntă lumea. Astfel, Ellul arată că un creștin trebuie să fie revoluționar (dar nu în sens politic), ci pe linia Evangheliei, înnoindu-se pe sine prin lucrarea poruncilor lui Dumnezeu și fiind în felul acesta un ferment al lumii, lumină a lumii și sare a pământului. Raportul creștinului cu politica, în opinia lui Ellul, trebuie să rămână unul dialectic: pe de o parte să ia în serios ceea ce ține de domeniul vieții politice, iar pe de altă parte să conștientizeze relativizarea absolută a politicii.
Ellul afirmă că dacă un creștin se angajează în politică, nu trebuie să uite că nu poate sluji la doi domni. Intransigența evanghelică este revendicată. Acest maximalism scripturistic trebuie să rămână un reper pentru orice creștin angajat în viața politică. Astfel, el nu va deveni purtător al unui val de ură, de dezbinare, de manipulare (caracteristici ale puterii demonice), ci va descoperi, inclusiv în adversarul politic, pe

4 Patrie TRONDE-CHASTENET, *Critique de la politique et du politique dans l'oeuvre de Jacques Ellul* apud Patrie TRONDE-CHASTENET, *Jacques Ellul. Penseur sans Jrontières,* Ed. L’Esprit du Temps, Paris, 2005, p. 137.

aproapele său. Chastenet subliniază că Ellul poate fi considerat în mod paradoxal „un creștin anarhist”. Promotor al anarhiei non-violente, Ellul îl înțelege pe creștin ca un revoluționar, dar nu în sensul unei lupte politice sau sociale. El reproșează adepților teologiei eliberării că Parusia creștină nu se confundă cu revoluția proletară, că războiul cu Mamona nu înseamnă doar lupta anticapitalistă. *Soluția paradoxală prin care Ellul înțelege contemplarea ca atitudinea cea mai revoluționară în contextul sistemului tehnologic de astăzi, provine din convingerea că adevăratul război este în inima omului. De aceea, omul trebuie să se concentreze pe lupta cu propriile patimi și neputințe, nu să se risipească în lupte externe care identifică de fiecare dată adversarul din afara lui. Doar așa poate fi dobândită libertatea interioară, Ellul fiind convins că aceasta este forma autentică a libertății în contextul societății tehnicizate actuale.*

2. Interacțiunea dintre stat și tehnică

2.1. *Tehnocrația - expresie a tehnicizării statului și a politicii*

Ellul arată în cartea *The Technological Society* faptul că interacțiunea dintre stat și tehnică va avea repercusiuni majore în ceea ce înseamnă viața oamenilor. Dacă politica presupune arta de a guverna, în care abilitățile personale ale unui lider politic sunt valorificate, odată cu ascendența tehnicii actuale se poate vorbi de dispariția progresivă a ceea ce presupun în mod profund exigențele vieții politice. In plan social, *comunitățile sunt substituite de rețele tehnologice,* iar în plan politic statul devine un organism tehnologic, politicianul devenind o rotiță, un accesoriu în aparatul tehnicizat al statului mașină. Politicile unor lideri vizionari nu vor mai putea fi implementate, în condițiile în care autoritatea

de tip politic este transferată de la om la rețeaua de tip tehnic, formată din diferite structuri integrate într-un angrenaj tehnicizat. *Substituirea politicienilor de către tehnocrați, a administrației de către birocrație înseamnă afirmarea puterii tehnicii în detrimentul capacităților și abilităților personale ale omului.*

Transferul deciziei de la politicieni către tehnicieni presupune dezvoltarea unor proceduri excesiv birocratice prin care omul este eliminat progresiv din actul guvernării. Raționalizarea tehnică a operațiilor legislative și guvernamentale, a actelor normative presupune o separare tot mai radicală între corpul tehnicienilor care pregătesc aceste aspecte și politicieni. Politicianul va deveni tot mai dependent de informațiile experților. Soluția rezonabilă va fi de fiecare dată cea fundamentată pe expertiza tehnicienilor, adică va fi o soluție de tip tehnic, menită să consolideze și mai mult angrenajul tehnologic al statului. Acest lucru presupune că vor fi dezvoltate politici publice de tip tehnic în toate sectoarele. *Tehnicizarea politicilor publice conduce la implementarea raționalității tehnice în toate domeniile de activitate.* Eficiența tehnică reprezintă un criteriu fundamental pentru promovarea anumitor politici, iar această eficiență este cuantificată în parametrii cantitativi. Inclusiv, atunci când este invocată calitatea (de exemplu, în domeniul medical sau al educației și cercetării), de fapt, calitatea respectivă nu este înțeleasă decât prin realizarea unor criterii și parametri tehnici. Calitatea reală a omului, a vieții și a activității lui va conta, de fapt, tot mai puțin, devenind insignifiantă în raport cu necesitatea extinderii mecanismelor tehnice.

Ellul arată cum democrația autentică va fi slăbită prin

consolidarea tehnocrației, exemplificând cu situații din regimuri dictatoriale ale nazismului și comunismului. Ellul menționează că Lenin a insistat în transformarea politicii în tehnică, iar Stalin a continuat exersarea politicii ca o sumă de metode tehnice. Gânditorul francez precizează că pentru comuniști marxismul a fost receptat nu atât ca o doctrină, cât ca o metodă de a gândi și de a acționa. *Capacitatea de a executa metodic, sistematic, farà sentimente, ca o mașină, măsuri uneori cu caracter pronunțat anti-uman, fără niciun fel de compasiune față de consecințele măsurilor respective reprezintă o trăsătură a politicii tehnicizate.*

Ellul arată că mediul politic fiind unul corupt, corupția politicienilor împiedicând extinderea puterii tehnice în raport cu politicul, opinia publică va fi formată în sensul înlocuirii politicienilor cu experți. Politica de tip tehnocrat va fi considerată bună în sine însăși, tehnicienii având de partea lor o opinie publică formată (adesea, prin propaganda mediilor tehnologice), politicienii fiind asociați cu simboluri ale corupției și a tot ceea ce poate fi mai rău.

Ellul arată că tehnicizarea politicii și a statului va avea consecințe în relația dintre instituțiile statului și popor. Tehnicianul consideră în mod diferit națiunea față de politician. Pentru tehnician, în mod esențial națiunea este redusă la o afacere care trebuie condusă. *Liderul*

> >

politic substituit de un manager are consecințe în actul guvernării. Pentru managerul care administrează tehnic în numele maximizării eficienței, a aplicării metodelor și procedurilor cele mai adecvate pentru asigurarea eficienței, omul devine ceva abstract, oamenii sunt cifre integrate în statistici și diagrame. Ceea ce contează în actul politic ține de

spiritul antreprenorial. Prin tehnicizarea politicii atât statul, cât și națiunea sunt realități înțelese și tratate diferit în raport cu felul de înțelegere a oamenilor politici din trecut. Ellul subliniază că pentru tehnocrat

„[...] statul nu reprezintă o expresie a voinței populare, o creație a lui Dumnezeu sau esența umanității, ci este o antrepriză cu diferite servicii cu funcții proprii care trebuie să fie profitabilă, având o eficiență maximă [...]. Națiunea devine un obiect al statului tehnic în care sunt furnizate tot felul de substraturi materiale: oameni, bani, economie. Statul devine o mașină destinată să exploateze, astfel încât să fie asigurată eficiența maximă”[5].

In această perspectivă, *oamenii devin resurse umane și ulterior capital uman.*

Ellul subliniază că o altă consecință a tehnicizării politicii și a statului este dată de suprimarea progresivă a barierelor ideologice și morale din fața progresului tehnic. Agendele ideologiilor progresiste vor fi promovate, uneori agresiv în numele progresului tehnic. *Orice sau oricine se va împotrivi progresului tehnic va fi considerat retrograd și reacționar, în aceste condiții, pentru opinia publică formată prin intermediul massmedia, rezonabil va fi doar ceea ce este în consonanță cu progresul tehnic.*

Aservirea statului față de necesitățile de tip tehnic și instrumentali- zarea lui pentru împlinirea progresului tehnic slăbesc dimensiunea profundă a valorilor democratice, inclusiv când acestea sunt invocate.

„Democrațiile actuale nu pot scăpa de necesitățile tehnice.

Structura statului actual și instituțiile guvernamentale sunt dependente și subordonate de tehnică [...]. Democrația

5 J. Ellul, *The Technological Society...,* pp. 264-265.

într-o societate tehnicizată devine doar o aparență. în aceste așa numite democrații, propaganda trebuie să devină din ce în ce mai intensă, deopotrivă fiind promovată într-un mod insidios”[6].

Ellul arată că, prin tehnicizarea statului, doctrinele politice nu mai au relevanță. în trecut, în politică doctrina avea o valoare importantă. Inclusiv pentru Marx, scopul și criteriul acțiunii erau date de doctrină. *In democrațiile tradiționale, doctrina era semnificativă pentru acțiunea politică. Tehnica uniformizează și standardizează totul, făcând irelevante distincțiile doctrinare. Intr-o doctrină există un ideal. Programele politice vizau idealuri înrădăcinate într-o anumită viziune politică. In statul tehnicizat, programele și acțiunile politice sunt structurate prin ceea ce ține de logica de tip tehnic. Astfel, se structurează un sistem tehnologic care nu are altă logică decât să se extindă, instituțiile fiind aservite demersului de cuprindere a tuturor sectoarelor activității omului de către raționalitatea birocratică, de tip tehnic. Orice inițiativă imprevizibilă, care scapă de chingile procedurale este receptată ca o eroare în sistem,* fiind nevoie de a fi îndreptată imediat.

Rolul doctrinelor fiind fixat în mod riguros de către politicile tehnicizate nu se mai poate vorbi de idealuri mărețe, animate de viziuni politice cuprinzătoare. în aceste condiții, teoriile politice devin lipsite de un conținut diferențiat, ele fiind omogenizatoare și standardizate, în această perspectivă se va ajunge la o tehnicizare a legii. *Proliferarea exagerată a legislației, tendința de a reglementa orice detaliu, nevoia de a realiza proceduri și regulamente, plecând de la situații particulare, indică o tehnicizare a legii. Legea trebuie să*

6 J. Ellul, *The Technological Society...,* pp. 271, 275, 276.

devină pentru statul tehnicizat instrumentul impunerii unei ordini tot mai impersonale, în care libertatea persoanei este tot mai mult îngrădită. Legea devine o sumă de proceduri tehnice, fără vreo finalitate înrădăcinată într-o anumită viziune, ci constituie cadrul de asigurare a unei funcționalități eficiente a unui sistem tehnicizat. Legea devine un instrument organizator eficient a funcțiilor individuale ale omului. Planificarea și previzibilitatea oricărui detaliu exprimă această concepție legalistă, excesiv tehnicizată.

Mergându-se pe această linie, Ellul arată că statul va deveni unul totalitar.

„în cele din urmă tehnica va fi cauza prin care statul va deveni totalitar, absorbindu-se întreaga viață a cetățenilor. Tehnicile, intercondiționându-se și fiind interconectate în mod reciproc vor forma un sistem care o să cuprindă toate activitățile omului, ajungându-se la totalitarismul tehnologic [...]. Acest totalitarism nu lasă loc pentru ceea ce înseamnă specificitatea și libertatea persoanei umane [...]. Tehnica, manifestată prin diferite psihotehnici, va urmări transformarea omului, reconfigurarea lui prin trecerea de la calitativ la cantitativ [...]. Statul totalitar prin totalitarismul tehnologic va impune o standardizare a gândurilor, sentimentelor, acțiunilor omului într-o formă prin care este cultivată iluzia libertății”[7].

7omul era angajat în diferite războaie în mod periodic. Astăzi, războiul este total și permanent, un fenomen de neconceput până în prezent. El vizează pe oricine și fiecare este amenințat de ceea ce înseamnă omorârea viului și a vieții din existența personală și comunitară. Omul este supus unei tensiuni psihologice, unei permanente panici [...]. Omul a fost făcut să-și angajeze trupul într-o mișcare fizică, să se hrănească și să respire natural, iar în societatea tehnicizată funcțiile de bază ale omului sunt robotizate. In marile *tehno-polis-wA,* inclusiv câinii și pisicile dispar treptat, rămânând ca această lume moartă să fie populată de oameni robotizați și de șobolani” (J. Ellul, *The Technological Society...*, p. 321).

Ellul analizează modificările substanțiale pe care le suportă omul în societatea tehnicizată. Toată activitatea omului se modifică: fie că vorbim de munca lui, de educație, de sănătate, de religie. Toate sunt supuse unor modificări semnificative, întrucât tehnica actuală vizează schimbarea condiției umane. De exemplu, munca omului din societatea tehnicizată nu are nimic în comun cu munca realizată într-o lume tradițională. Robia istovitoare a omului de astăzi, redus și structurat într-o sumă de secvențe care trebuie integrate într-un sistem impersonal nu are de-a face cu bucuria, împlinirea sufletească a muncii tradiționale, trăite ca o expresie a comuniunii omului cu Dumnezeu si cu natura. In societatea tehnicizată munca este roboti- >
zată și aservită creșterii unei producții artificiale, fără să fie avute în vedere nevoile reale ale omului.

Ellul precizează că nu se poate accepta în societatea tehnicizată faptul că efortul creșterii producției trebuie să înceteze când echilibrul întregului om este pus în pericol. în prezent, echilibrul este recreat, recalibrat și mereu supus schimbărilor, în funcție de nevoile impuse în mod artificial omului. Nu mai există valori de referință care să >
indice acest echilibru întrucât sunt impuse noi nevoi și așteptări artificiale. Societatea tehnicizată este capabilă să reconfigureze în întregime omul nou, să producă omul nou, masiflcat, într-un mod mult mai eficient decât ideologiile din trecut.

Ellul arată cum prin tehnica actuală, omul modifică mediul în care trăiește și muncește. Mașina multiplică în mod semnificativ capacitățile informaționale, fizice și senzitive ale omului. Omul societății tehnicizate se eliberează de anumite condiționări fizice, devenind sclavul unor condiționări abstracte și imateriale. *Dematerializarea lumii prin tehnică,*

deși promovează iluzia libertății, reprezintă captivitatea mult mai adâncă în fantasmele generate de noile medii tehnologice. A trăi și a munci în mod tradițional presupunea un spațiu deschis. Astăzi, spațiul societății tehnicizate este unul închis atât pentru viața cât și pentru munca omului (nu este vorba aici doar de *cyberspace).*

Nu doar spațiul este modificat prin tehnică, ci și timpul. Odată cu apariția ceasului în secolul al XVI-lea, timpul este disociat de veșnicie, de ritmul tradițional al vieții și al naturii. Un timp cuantificat în mod mecanic, împărțit în diviziuni măsurabile prin instrumente tehnice va avea o influență considerabilă în viața omului. Timpul fiind legat de viață, odată ce este mecanicizat va conduce la mecanicizarea și automatizarea vieții. Timpul abstract, măsurat prin tehnică, disociat de realitatea concretă a vieții, de ritmul natural al lumii va deveni cadrul unei noi existente, una artificializată. Omul va fi scos din ceea *ce* înseamnă esența vieții, orientându-și viața și programând-o în termene și calendare stabilite printr-un timp măsurat și cuantificat prin aparate tehnice. Lewis Mumford avea dreptate când afirma că ceasul reprezintă cea mai importantă mașină a culturii noastre.

Prin modificarea mediului, a condițiilor de viată si de muncă, prin interacțiunea dintre stat și tehnică, se va ajunge la realizarea unei societăți masificate. Mass media nu vor reprezenta doar medii de comunicare în masă, ci vor avea și rolul realizării unui mod de gândire si de viată masificat, standardizat. în societatea masificată totul este uniformizat. Omul masificat, reprezentând înfrățirea omului cu tehnologia, va fi expresia omului adaptat la cerințele progresului tehnic. în procesul de masificare, comunitățile vor fi slăbite, ele vor fi substituite prin rețele. Ellul precizează că orice societate are anumite criterii pentru ceea ce se consideră normal. El arată că *normele*

civilizației noastre vor fi modificate pentru motive care nu sunt umane, ci tehnice. Omul ca întreg nu va dori schimbările preconizate în societatea masificată, dar ele vor surveni, fără să înțeleagă de la început ce i se întâmplă. *Evident, omul în mod conștient nu-și dorește să fie redus la un număr, la un cod, identificarea lui să fie redusă la o secvență tehnică, ușor de manipulat și de integrat într-un sistem impersonal. Dar, el va ajunge la astfel de situații, acceptând diferite trepte în procesul său de alienare, încrezându-se în iluziile utopice, furnizate propagandistic în numele progresului tehnic.*

Ellul subliniază că în societățile tradiționale marii lideri politici, marii profesori și educatori au fost oameni vizionari care au ridicat la rang de mare artă ceea ce au făcut, împlinindu-și astfel vocațiile la care au fost chemați. Spre deosebire de această realitate, în societatea tehnicizată, prin interacțiunea dintre stat și tehnică, se face tranziția de la artă la tehnică. Un prim pas în acest sens îl constituie predilecția, preferința pentru elementele tehnice. Se formează o dispoziție a minții de a prefera elementele tehnice în raport cu cele non-tehnice. în mod arbitrar se optează selectiv pentru astfel de secvențe de ordin tehnic. Un al doilea aspect, surprins de Ellul în trecerea de la artă la tehnică îl constituie extinderea aplicațiilor matematice în toate domeniile. Dacă odată cu modernitatea se constată această tendință de matematizare a domeniilor de gândire și de activitate umană, în societatea tehnicizată aplicațiile practice ale matematicilor speciale sunt implementate constat în toate domeniile. Biometria, psihometria, sociometria și cibernetica vor avea un rol semnificativ în acest demers. Se va fundamenta că pozițiile metrice pot fundamenta o previziune în mod eficient. Ca o consecință, sondajele și statisticile sociologice vor fi

instrumente importante pentru anumite decizii legitimate în fața opiniei publice.

Ellul indică faptul că un al treilea aspect care marchează trecerea de la artă la tehnică îl constituie experimentele tehnice asupra minții omului. *Interacțiunea tot mai pronunțată dintre mintea omului și tehnică, experimentele prin care sunt observate și analizate stările minții prin conectarea la diferite tehnologii, studierea posibilităților de realizare a unor dispoziții ale minții prin tehnologie sunt realități care se vor intensifica tot mai mult în societatea tehnicizată.*

Ellul arată cum în societatea tehnicizată educația va fi modificată »
în mod substanțial. Școala renunță la vocația ei, la menirea ei de a educa, de a forma în mod edificator generații pentru viață, devenind laboratoare ideologice de realizare a unor absolvenți, instruiți și pregătiți pentru a fi rotițe, perfect integrabile în sistemul tehnologic. Este eludată realitatea ierarhiei și a autorității (atât în familie, cât și în școală), educația bazată pe progresul tehnologic, vizând „fericirea copilului”. Nu formarea unui caracter puternic, cu idealuri de viață, cu capacitate de sacrificiu, de răbdare în urmărirea consecventă a idealurilor în viață, ci realizarea unui profil al copilului și tânărului, pus în centrul atenției, obișnuit să nu-și dorească sau să-și propună idealuri în viață, obișnuit să fie gratificat și recompensat cu aprecieri deosebite, fără să fi depus un efort adecvat, dispus să primească ceea ce i se furnizează prin intermediul mediilor tehnologice. Infantilizarea și realizarea unei mediocrități autosuficientă sieși, superbia nulității care se consideră o valoare de nedepășit, autoreferențială sunt rezultatele unei educații

cultivate sistematic. Nu copiii și tinerii societății tehnicizate sunt responsabili pentru această situație, ci rezultatele unor politici educaționale dezastruoase în ceea ce privește formarea caracterului.
Ellul evaluează critic poziția lui Montessori care revendică necesitatea eliberării copilului din sclavia familiei și a școlii, pentru a se avea în vedere cultivarea unei psihopedagogii menite să dezvolte personalitatea copilului. Tehnicile de eliberare a copilului din tirania autorității familiei și școlii tradiționale, deși sunt invocate în numele și pentru drepturile copilului, ele vizează de fapt nu copilul în sine, ci pregătirea copilului pentru nevoile societății tehnicizate. Astfel, Ellul subliniază că atunci când o societate (nu doar un stat) devine totalitară este nevoie de tot mai multe și mai complexe măsuri de conformare a cetățenilor la standardele impuse totalitar în societatea respectivă. De aceea, *educația, corelativă societății tehnicizate este una care formează și cultivă conformismul, adaptarea la nevoile sistemului tehnologic.*

Ellul, într-un mod impresionant, arată legătura dintre educație și propaganda tehnicistă. Propaganda cultivată prin mediile tehnologice se realizează la nivelul subconștientului, în mod subliminal, generân- du-se iluzia unei libertăți totale. Ellul, în mod profetic, insistă încă din lucrarea *The Technological Society* asupra rolului fundamental al divertismentului care-1 decuplează pe om de la esența vieții. De aceea, divertismentul este promovat și în școală, *educația fiind transformată într-un divertisment digitalizat.* Este subliniată capacitatea considerabilă a divertismentului de erodare profundă a unei conștiințe lucide. Industria divertismentului contribuie semnificativ la consolidarea totalitarismului existent în societatea tehnicizată, promovat

prin intermediul statului magic (minunata lume nouă descrisă de Aldous Huxley).

Ellul menționează că fenomenul tehnic este impersonal și își urmează cursul, dincolo de capacitatea omului tehnicizat de a reglementa la nivel global realitatea sistemului tehnologic. Ellul arată că tehnicianul nu este o ființă complexă, el nu are îndoieli, ci doar certitudini furnizate de simplitatea metodelor sale tehnice. De aceea, comuniștii nu se îndoiau de faptul că toate problemele morale vor fi rezolvate când toți oamenii vor deveni tehnicieni. Ellul, mergând mai departe cu analiza, indică faptul că *mitul progresului, aplicat de tehnician, nu se referă la omul concret, în carne și oase, ci la omul înțeles ca o entitate abstractă.* Ellul precizează că pentru tehnician

„[...] omul este o abstracție, doar un epifenomen, în sensul înțelegerii marxiste, o secreție naturală a progresului tehnic [...].

Rezultatul este un totalitarism operațional Astfel, în mod progresiv este construit omul-mașină Prin dezvoltarea tehnicii, omul transformat în mașină (prin mașină înțeleg, de asemenea, tot ceea ce ține de mecanismele organizării eficiente) va plăti un preț în ceea ce înseamnă sufletul si viata lui”[8].

Ellul, în finalul analizei sale magistrale din lucrarea *The Technological Society,* arătând dezumanizarea produsă prin tehnică, modificările substanțiale induse prin tehnică în viața concretă și comunitară a omului, în societate și în stat, precizează că prețul plătit în viață pentru comoditățile și facilitățile date de tehnică este unul prea mare. Omul pierde prea mult din ceea ce înseamnă autenticitatea naturii sale, a

8 J. Ellul, *The Technological Society...,* pp. 390-391, 396-397.

modului său veritabil de a fi. Ellul menționează că în societatea tehnicizată, inclusiv instinctele și experiențele spirituale trebuie integrate, întrucât nicio activitate umană nu va fi posibilă fără medierea ei prin intermediul unui mediu tehnologic. Ellul arată că aceasta reprezintă o lege fundamentală a societății tehnicizate. în acest context reflecția personală este diluată, întrucât o gândire mediată exprimă sterilitatea gândirii promovate în mediile tehnologice. în fața tăvălugului tehnicii, Ellul este convins că soluțiile trebuie să fie non-tehnice.

„Societatea tehnică fie perfectează complexul om-mașină, fie riscă o colapsare. Sunt convins că există o soluție, dar aceasta este non-tehnică. De când lucrez cu realități, nu cu abstracții, am recunoscut faptul inevitabil că dificultățile tehnice cer soluții tehnice. Toate necazurile provocate de interacțiunea dintre om și tehnică sunt cauzate de ordinea tehnologică, fără să mai existe idealul unei soluții non-tehnice. însă, doar o soluție non-tehnică este un salvatoare”[9].

2.2. *Iluzia politică*

Ellul arată că în societatea tehnicistă, politizarea s-a extins în domeniile vieții, căpătând energii și focalizând atenția multor oameni în dezbateri de tip politic. Ellul evidențiază că această politizare generalizată este relativ recentă și ea este articulată cu extinderea și promovarea propagandei prin tehnica actuală. Gânditorul francez arată că în trecut oamenii nu erau preocupați în mod serios de politică. Aceasta era o afacere a regilor, prinților, curților imperiale, a unei elite politice. Inclusiv la Revoluția franceză si, ulterior, la alte momente revoluționare, când au fost implicați mai mulți cetățeni, aceștia erau folosiți doar pentru decor, o masă ușor

9 J. Ellul, *The Technological Society...,* pp. 414, 419.

instrumentalizată de cei care urmăreau punerea în aplicare a unor obiective politice. Inclusiv în ultimele două secole, când au fost create posibilitățile realizării unor democrații participative, realizân- du-se cadrul pentru participarea directă a cetățenilor la viața publică, aceasta nu a devenit o preocupare dominantă pentru existența lor.

Odată cu dezvoltarea societății tehniciste, cu promovarea eficientă a propagandei, cu conectarea omului la informațiile transmise prin mass-media, politizarea se extinde rapid și omul de astăzi începe să-și pună tot mai mult încrederea în soluțiile de tip politic. El dezbate cu frenezie subiecte politice, indiferent de domeniul în care acționează, crezând că este parte într-un proces în care poate schimba ceva (inclusiv prin votul său), transferând din ce în ce mai mult încrederea în autoritățile statului, așteptând soluții magice din partea statului, acesta fiind chemat să rezolve toate problemele societății. Pe acest fond statul este investit cu o putere din ce în ce mai mare, în detrimentul imaginației personale și a comunităților de oameni. Mai mult, se creează impresia că, pentru ca lucrurile să meargă bine, ar trebui ca statul să preia întreaga putere.

Ellul arată cum fluxul informațional, promovat prin mass-media, a contribuit la consolidarea unei mentalități în care sunt promovate

fantasmele iluziei politice. Progresul este asociat cu informația. Cine nu este cu informația la zi, poate fi catalogat ca retrograd și reacționar. în anii 1970, un politolog, Rivet, preciza (referindu-se la cei din Africa) despre faptul că cine nu citește un ziar pentru a fi informat, nu este un om adevărat. într-adevăr, pe fondul nevoii induse de ideea de a fi informat, se ajunge la acest bizar criteriu de definire a identității omului. Ellul arată că triada informare-participare-acțiune devine esențială pentru instaurarea progresului prin politică.

Odată cu interacțiunea dintre stat și tehnică, politica este aservită tendinței tehnocrate. Puterea este transferată tehnicii, tehnicienilor. Tehnocratul devine figura specialistului, a celui competent. Decizia politică nu mai reprezintă expresia unei convingeri doctrinare, rezultatul unei dezbateri politice, ci executarea tehnică a unor măsuri menite să asigure eficiența sistemului tehnocratic. într-un asemenea sistem, omul devine o cifră, o abstracție. Totul se reduce la statistici, diagrame, parametri tehnici, cuantificați prin măsurători și calcule. *Liderul politic real, charismatic, având capacitatea să trezească în oameni conștiințe vii, să transmită convingeri, să-i angajeze pe oameni într-un demers în care sunt vizate idealuri, este substituit de tehnocratul prezentat opiniei publice ca specialistul echipat cu competențe serioase în găsirea și aplicarea unor soluții magice.*

O as fel de politică nu este în slujba omului, ci este aservită sistemului tehnic, cu scopul extinderii tot mai mult a sistemului, prin impunerea unei birocrații sufocante. Funcționarul public, redus la condiția de birocrat, pentru a fi performant și pentru a aplica în mod constant logica eficienței, trebuie să se debaraseze de ceea ce este uman în

el, de omenie, de sentimente, de o capacitate empa- tică, preluând formele și atitudinile standardizate ale sistemului. O politică tehnicizată este decuplată de la nevoile reale ale oamenilor, îndepărtându-se de la ceea ce presupune esența politicii. Ellul arată acest lucru afirmând că:

„... în politica societății actuale tehnocratul decide ceea ce este folositor, posibil și eficient. Deciziile cu adevărat politice devin tot mai rare, odată ce acestea se supun evaluărilor tehnice. Dacă politica mai este încă definită ca fiind arta posibilului, în societatea actuală, tehnicianul decide ceea ce este posibil. Creșterea naturii tehnologice a societății determină preluarea responsabilităților acesteia de către stat, fiind glorificată poziția tehnicienilor în fața opiniei publice, astfel încât se ajunge în punctul în care nimic nu se mai ia în serios, dacă nu este fructul tehnologiei”[10].

Ellul arată că politica din societatea tehnicistă conduce la creșterea controlului statului, precizând că ideea cetățeanului că poate influența, controla statul, devine o iluzie. Mașinăria politică nu poate fi controlată de cetățenii obișnuiți, aceștia devenind o masă de manevră, prin propaganda tot mai insidioasă și eficientă, promovată prin mediile tehnologice. Mai mult, devine o iluzie faptul de a crede că principiul reprezentativității mai este operațional în politica statului birocratic. Ellul citează studiul lui Giovani Sartori, *L'Avenir des Parlaments,* pe care îl consideră lucid și realist, arătând că gânditorul italian demonstrează cum parlamentele nu mai pot asigura reprezentativitatea cetățenilor care le-au votat, de asemenea că deciziile sunt pregătite de grupuri de experți. Atât în parlament cât și în guvern, în cadrul ministerelor, grupurile așa-zișilor experți pregătesc și fundamentează

10 Jacques ELLUL, *The Political Illusion,* Vintage Books, New York, 1972, p. 38.

politicile publice. Sartori evidențiază incapacitatea parlamentelor de a asigura împlinirea dorințelor cetățenilor, reprezentativitatea rămânând una de fațadă.
Ellul arată că *în statul din societatea tehnicistă, administrația este substituită de birocrație.* Tehnocrația se exercită prin crearea și folosirea unor largi rețele birocratice. Mecanismele birocratice invadează toate structurile autorităților statului, atât la nivel central, cât si la nivel local. Ellul precizează că statul nu devine o structură centralizată pentru a aplica un set de politici publice, prin asumarea unor decizii politice, cât o uriașă mașină birocratică. Politica tradițională era rezultatul unei deliberări, era realizată prin intermediul unor structuri politice (adunări, consilii, desemnarea și delegarea unor lideri politici care să îi reprezinte pe cetățeni). în prezent aceste structuri își pierd tot mai mult importanța, fiind substituite de structuri birocratice. Dacă în politica tradițională, administrația executa decizii exprimate prin voință politică, în statul birocratic, decizia în mod real este tehnică, inclusiv când formal ea este pusă pe seama decidenților politici. Statul este absorbit în mod progresiv de către birocrație.

Ellul evidențiază cum decizia politică este diluată până la imposibilitatea punerii în practică, odată cu circuitul birocratic pe care trebuie să îl parcurgă. El dă exemplul mai multor decizii guvernamentale și ministeriale care nu au putut fi puse în aplicare, fiind stopate de către structurile birocratice. Birocrația și tehnicizarea statului nu permit ca deciziile unui lider, ale unui om politic sau ale unui conducător ales prin votul direct al cetățenilor să fie aplicate, ci să fie implementate deciziile convenabile unui sistem tot mai impersonal. Complexificarea și întrepătrunderea diferitelor structuri birocratice determină o diminuare a

transparenței decizionale, o lipsă de responsabilitate, întrucât nu mai există în mod clar o persoană care să asume decizia, favorizându-se totodată infiltrarea și promovarea ocultă a unor interese netransparente, care nu au fost aduse la cunoștință prin politicile publice.

Administrația care va avea rolul de a pune în aplicare decizia politică este substituită de o birocrație, ce devine decidentă într-un mod nepolitic.

„Birocrația dobândește o independență proprie. Birocrația are puterea și poate cenzura puterea politică aleasă în mod democratic, urmărind propriile interese și pe cele ale unor grupuri de presiune. Să înțelegem prin aceasta că mașinăria completă a birocrației contribuie la slăbirea statului? Nicidecum. Observăm >
doar o transformare capitală: ceea ce trebuie să fie doar un sistem de transmisie devine progresiv un sistem de decizie. Ceea ce era destinat să slujească devine o putere. Se creează o multitudine a centrelor de putere, interconectate între ele, fără ca cineva, o persoană să-și asume o anumită decizie la vedere, fără ca cineva să poată fi tras la răspundere, toată această rețea multiformă a centrelor și structurilor birocratice, fiind incluse într-o aceeași mașină. Acesta este statul în societatea de astăzi”[11].

Birocrația exercită logica mașinii: eficiența. Ea nu cunoaște valori ale libertății politice sau justiției sociale, astfel încât politica nu va mai fi fundamentată pe valori și convingeri, ci pe funcționalitatea sistemului, cum anume trebuie îndeplinite lucrurile astfel încât să fie asigurată funcționalitatea în fiecare domeniu. Prin birocrație se implementează agenda ideologică a progresismului, întrucât

11 Jacques Ellul, *The Political Illusion,* Vintage Books, New York, 1972, p. 144.

birocrația fiind structural legată de tehnică, urmează marșul acesteia spre un progres, considerat nelimitat. Ellul arată că prin promovarea puterii de tip birocratic și tehnic, deciziile sunt anonime și secrete. O mașină este ceva impersonal, sistemul este impersonal, ca atare deciziile luate în structurile integrate în sistemul tehnocratic, poartă amprenta impersonalității, nefiind asumate personal și transparent. Nu mai există libertate de alegere, întrucât libertatea nu poate fi integrată în ordinea de tip birocratic. Ellul arată că omnipotența și omniprezența statului, prin structurile birocratice în existența oamenilor, fac ca politica să devină o iluzie. Este o primă coordonată, aceasta a controlului statului, prin care Ellul argumentează iluzia politicii în societatea tehnicistă de astăzi.

O a doua coordonată a iluziei politice se referă la participare. Ellul precizează că participarea directă a cetățenilor prin vot sau indirectă, prin reprezentanții partidelor politice, în ideea de a schimba ceva real în viața politică, este o iluzie. El menționează că în cadrul partidelor politice nu mai există o gândire serioasă, prin care să fie aprofundată o anumită tradiție politică, structurată prin convingeri și valori. Ceea ce primează ține de interesul general și de grup. în astfel de condiții, participarea reală a cetățeanului la viața politică este iluzorie.

O a treia coordonată prin care Ellul ilustrează iluzia politicii este „soluția politică”. în mod propagandistic se promovează ideea că pentru orice problemă a societății există o soluție politică. Această direcție încurajează angajarea oamenilor în preocupări de natură politică, le cultivă orgoliul de a crede că participă la evenimente care vor schimba fața istoriei, că sunt agenți activi în modelarea istoriei. Energiile

trebuie captate într-un val de activism, astfel încât omul să fie în întregime absorbit de cotidian. Bombardat constant cu *breaking news,* omul societății de astăzi se consideră implicat în tot ceea ce se întâmplă pe mapamond. De fapt, el este redus la un spectator, la un consumator de știri și de *talk-show*-*in* așa-zis politice, redus la un comentator care chibițează politic, fără să își dea seama de iluziile furnizate.

Afișarea soluțiilor politice ca rezolvări generale ale problemelor oamenilor ține de un demers care evidențiază promovarea iluziei politice. Propaganda promovării fantasmei conform căreia probleme personale sau comunitare ale omului pot fi rezolvate prin soluții politice reprezintă o gravă mistificare, o derogare de la asumarea și cultivarea reflecției și a responsabilității personale. Dacă omul nu pleacă în rezolvarea problemelor sale, de la partea lăuntrică, de la patimile și dependențele care îi afectează lăuntricul și existența manifestată în mod vizibil, nu poate aduce o schimbare în mod real. Transferul responsabilității personale către structuri impersonale pentru aplicarea unor soluții politice de tip magic, reprezintă o mare amăgire. De exemplu, într-o lume marcată de violențe și conflicte, se insistă programatic asupra nevoii de pace (și în trecut am fost asaltați de propaganda luptei pentru pace). Insă, *omul aflat în război cu Dumnezeu, omul care II elimină pe Dumnezeu din viața lui și a lumii, nu poate fi un făcător de pace, oricât de mult s-ar transforma într-o voce a propagandei pacifiste.*

In societatea tehnicizată, prin puterea tehnicii, se realizează un totalitarism care nu mai trebuie să fie în mod necesar brutal, coercitiv prin tortură și violență. Există o condiționare indusă prin seducția tehnologiei care transformă totul în divertisment (inclusiv politica). Este mai degrabă

lumea descrisă de Aldous Huxley decât universul concentraționar evocat de George Orwell. Ellul arată că dictatura tehnicii impusă prin tehnologie ca religie a lumii de astăzi, prin faptul că în aparență nu este brutală, nu însemnă că nu produce o sclavie strivitoare. Este cea mai dură formă de robie a omului, întrucât nu se rămâne la suprafață, la exterior, ci se urmărește acapararea minții, a inimii, a sufletului omului. în acest sens, Ellul menționează:
>
„Dezvoltarea tehnologiei, a propagandei și a tehnicilor psihologice, sistematizarea excesivă a tuturor instituțiilor atacă deopotrivă omul și democrația: atacă omul întrucât prin alienare și conformism îl reduc la o piesă integrată într-un sistem; distrug democrația, înlocuind-o cu dictatura, chiar dacă aceasta nu este proclamată formal, nu este impusă prin coerciție și teroare. Este o dictatură care seduce, fascinează, absoarbe, apelează la rațiune, neutralizează si conformează forțele incomode, rezistente, urmărind > >
nu doar o modelare standardizată a comportamentului uman, ci cucerirea minții și a inimii omului Dezvoltarea tehnologiei, interferența ei în toate domeniile prin noile clase de tehnicieni și de tehnocrați, procesul propagandei, dorința de a crea un «proces

democratic» prin condiționarea sentimentelor și a gândurilor oamenilor, toate acestea vizează slăbirea conștiinței personale și comunitare, slăbirea legăturilor intra- și interpersonale”[12].

Jacques Ellul analizează și evaluează civilizația occidentală în contextul impunerii societății tehniciste și a raționalității tehnice. Ellul nu insistă pe o abordare comparativă, pe o analiză focalizată pe decadența Occidentului, precum au făcut Spengler, Ortega y Gasset sau Malraux, ci se străduiește cu realism să evite o poziționare simplificatoare. Pe de o parte, constată o critică viscerală la adresa Occidentului, civilizația care a deținut supremația în ultimele veacuri, impunând la nivel planetar un mod de a fi, prin știința și tehnica dezvoltate. Această critică este purtată mai ales de acuzele făcute în spirit revoluționar cu privire Ia colonialismul și imperialismul Occidentului. Ellul trece în revistă câteva din momentele semnificative care au devenit temeiuri pentru atacuri virulente la adresa Occidentului: colonialismul britanic, cel francez (crimele săvârșite, violențele față de negri, indieni, asiatici), toate făcute sistematic pentru a exploata la maximum resursele și a le îndrepta către Occident.

Totodată, este vizat colonialismul spaniol și portughez, mai ales în America de Sud (anihilarea imperiului aztec). Sunt vizați inclusiv misionarii creștini, fiind acuzați că au schimonosit sufletele celor ocu- pați, că au făcut comerț cu suflete de oameni, înlăturând obiceiuri specifice pentru a impune idiomul occidental în diverse ipostaze: englez, francez, german, spaniol. Ellul, preluând din criticile la adresa Occidentului, exprimă una dintre tezele acestora: după încetarea colonialismului, imperialismul occidental

12 Jacques ELLUL, *The Political Illusion*, Vintage Books, New York, 1972, pp. 226-227, 232.

promovează un cinism uluitor în vederea realizării propriilor interese, a asigurării unui control global (sunt enumerate războaie create artificial pentru obținerea unor resurse economice, politici eugeniste, fiind promovată în mod prăpăstios creșterea exponențială a populației ca un risc major pentru securitatea puterilor occidentale).

Ellul nu neagă aceste acuzații și nu încearcă să îi absolve de orice vină pe occidentali. *In calitate de occidental, el recunoaște că înaintașii occidentalilor au săvârșit multe dintre abuzurile de care este acuzat Occi- > dentul. Insă, este fundamental eronat și este o ideologie grosieră faptul de a reduce Occidentul la aceste greșeli, de a-l identifica până la urmă cu sursa răului, fără să existe capacitatea de a vedea splendoarea și măreția civilizației occidentale. Mai mult, este o ipocrizie critica nediferențiată a Occidentului, în timp ce sunt folosite realizările civilizației occidentale.* Ellul arată cu multă luciditate că soluția propusă de ideogiile progresiste actuale pentru greșelile din trecut, este ca în mod compensatoriu Occidentul să renunțe la identitatea sa profundă, la Tradiția iudeo-creștină care i-a structurat în mod profund cultura și civilizația, pentru a primi fără discernământ și chiar cu entuziasm credințele foștilor coloniști (din Asia, Africa și Orientul Mijlociu). Această poziție este de mare actualitate, când se constată astăzi trădarea identității profunde a Tradiției spirituale și culturale europene, valorile Tradiției europene fiind subminate chiar din interiorul Europei.

Ellul dovedește în acest sens, realism și clarviziune. El mărturisește:

„Accept multe dintre acuzațiile aduse împotriva Occidentului și admit că Occidentul nu a fost de-a lungul istoriei inocent în raport cu restul lumii. Dar aceasta

înseamnă că trebuie să cad în masochismul de a repudia *întreg* Occidentul, în negarea valorilor sale care au devenit ale lumii întregi? Nu accept respingerea întregului Occident. Asum ceea ce a fost greșit, dar refuz să cred că Occidentul este sursa răului în lume. Știu că civilizația
> J
noastră este construită prin sânge și furt, dar *orice* civilizație este construită așa. în fața discursului pseudorevoluționar, a gherilelor progresiste, a învinovățirii și disprețuirii culturii albe, a dorinței disperate de a distruge tot ceea ce înseamnă grandoarea noastră, afirm valoarea Occidentului... Este o trădare, mai ales a unor politicieni și intelectuali europeni, care favorizează autodistrugerea Occidentului, din motive ideologice, generând culpabilizare, ura de sine, a valorilor specifice și identitate, crezând că libertatea poate fi dobândită prin acceptarea unor tradiții străine: yoga, zen, marijuana, magie. Astfel, în mod fundamental și fals, se dezvoltă propagandistic ideologia conform căreia ruinarea Occidentului, negarea lui în toate aspectele sale cele mai profunde, în credința sa, morala și virtuțile sale, pot reprezenta soluția purificatoare".[13]

Ellul apreciază diversele culturi si civilizații ale lumii, însă arată că multe dintre reperele acestora au fost valorificate prin interacțiunea cu Occidentul. Ellul nu pledează pentru o poziție arogantă și de putere a Occidentului în raport cu restul lumii, dar este intransigent față de delirul unor intelectuali, numindu-1 așa, întrucât constată cum istoria este mistificată ideologic.

Ținând cont de trădarea Europei creștine din interiorul ei, de către o parte din politicieni și din intelectuali, urmați tot

13 Jacques ELLUL, *Trahison de ÏOccident,* Princi Negue, Paris, 2003, pp. 14-15.

mai mult de europeni angajați pe calea unui progresism vizibil, de mare actualitate este poziția lui Ellul care, în urmă cu câteva decenii, atrăgea atenția asupra gravității trădării creștinismului de către europeni. Dincolo de toate aspectele ideologice manifestate în politică, educație sau cultură, adversitatea fățișă, ura nedisimulată față de Iisus Hristos și eliminarea Lui din societatea europeană (exact cum au făcut locuitorii din Gadara, care l-au cerut lui Iisus să plece din ținutul lor) exprimă o mare trădare cu repercusiuni nu doar pentru generația prezentă, ci și pentru urmașii europenilor de astăzi. Ellul afirmă profetic încă în urmă cu cinci decenii:

„Iisus a fost răstignit în jurul anului 770 *ab urbe condita,* iar Mielul lui Dumnezeu este răstignit în fiecare zi, până la sfârșitul lumii. Dar în vremurile noastre, răstignirea Lui atinge o puternică dimensiune istorică. Acum, Iisus, în mod veritabil si radical este respins de peste tot, din toate domeniile, din tot ceea ce omul gândește, trăiește, construiește, consumă etc. Acum, în mod veritabil și radical, Iisus este batjocorit: lăsat la o parte, ignorat, maimuțărit, trivializat. Acum, omul și-a întors privirea de la Crucea lui Hristos Cel răstignit și înviat, scoțând-o din viața lui și reducând-o la un semn a cărui utilitate se vede prin desemnarea crucii lângă morminte. Crucea Mântuitorului care a fost semnul biruinței și al dragostei ultime a lui Dumnezeu față de om este considerată acum semnul eșecului său [...]. Acum, omul se încrede în puterea științei și tehnicii lui, dezvoltându-și un orgoliu luciferic, fiind greu pentru omul de astăzi să mai primească Revelația lui Dumnezeu Care Se descoperă prin smerenie [...]. Și astfel, odată cu trădarea Occidentului se produce o turnură considerabilă pentru întreaga lume. Prin eliminarea credinței creștine, factor creator al istoriei Occidentului, nu mai există decât un joc de

forțe și de mecanisme, desfășurat prin intermediul structurilor și sistemelor. Proclamând cu entuziasm condiția post-umană, prin unirea cu tehnologia pe linia mitului progresului nelimitat, omul se va afunda într-un vid existential si într-o imensă obscuritate, lipsindu-se de bucuria, dragostea, afectivitatea și căldura sufletească specifică ființei umane”[14].

2.3. *Metoda sociologică a lui Jacques Ellul*

Ellul construiește o viziune globală sociologică asupra lumii (fiind cunoscută sintagma promovată de el „gândește global și acționează local”), asumând în metoda sa sociologică de cercetare, următoarea premisă: societatea nu trebuie abordată filosofic, plecând de la principii și idei abstracte. *Ellul, în mod metodologic, nu asumă un demers structurat pe o gândire abstractă. El arată că structurile sociale nu sunt principii abstracte, ci realități concrete care influențează in modul cotidian și constant gândurile, comportamentele, sentimentele oamenilor. Viziunea sa unitară in sociologie asupra lumii nu este construită prin metoda obiectivității abstracte a realității sociale, ci plecând de la experiență trăită subiectiv. Metoda sociologică a lui Ellul este bazată pe subiectivitate, pe experiența personală a realității sociale, nu pe statistici, sondaje, experimente (tot ceea ce presupune tehnicizarea faptului social).*

Intuiția este esențială în metoda sociologică a lui Ellul și el face o evaluare critică a așa numitelor „locuri comune” care reprezintă clișee și tipare ideologice, mintea fiind reeducată ideologic pentru a accepta o anumită reprezentare ideologică a societății (prin studiile sale cu privire la fenomenul propagandei, Ellul va dezvolta această linie). în anul 1966, Ellul publică lucrarea *Exégèse des nouveaux lieux communs*

14 Jacques ELLUL, *Trahison de TOccident,* pp. 74-75.

(tradusă în 1968 în limba engleză: *Critique of the New Commonplaces)* în care demască tiparele totalitare de tip ideologic, existente în definirea și reprezentarea societății. El arată în această lucrare modul în care fapte fără importanță și fraze care în sine sunt în aparență inocente devin expresii specifice ale anumitor tendințe ideologice care formează o stare generală a minții, dispusă să preia fără reflecție critică, reprezentarea societății oferite de-a gata. O formulă repetată persuasiv și în diferite expresii devine un fel de mantră (de exemplu, mantra eficienței, a progresului, a dezvoltării sustenabile etc.) astfel încât noul limbaj generalizat, extins prin mass media la nivelul întregii societăți, va pregăti asimilarea ideologiilor specifice veacurilor. Prin acest demers programatic se obține o gândire conformistă, perfect aliniată și integrată societății tehniciste de astăzi.

O altă coordonată importantă a metodei sociologice a lui Ellul, dincolo de subiectivitatea prin care este depășită obiectivitatea abstractă și analiza de tip tehnic a societății, o constituie înțelegerea și explicitatea fenomenelor sociale prin intermediul sacrului, a realităților și astructurilor de tip religios, care de fapt configurează existența fenomenelor sociale. în lucrarea din 1973, *Les Nouveaux Posédés* (tradusă în limba engleză în 1975, *The New Demons),* Ellul depășește o abordare clasică a evoluției societății printr-o secularizare progresivă. El arată că, de fapt, structurile religioase doar au fost reconfigurate și că *inclusiv secularismul cel mai agresiv, care se dorește eliberat complet de sub tutela Tradiției religioase, nu reprezintă decât o nouă religie, dobândită prin deturnarea structurilor și simbolurilor religioase mai vechi. Chiar dacă societatea noastră poate fi numită post-creștină, ea nu este secularizată și desacralizată, ci sacralizată prin noile religii ale lumii de astăzi (noii demoni*

prezentați de Ellul). Pe linia acestei înțelegeri se poate observa mai ușor cum tehnologia poate fi considerată o religie a lumii de astăzi.

Ellul nu dă o definiție apriorică sacrului, mitului sau religiei. Sunt multe astfel de definiții date de diferiți autori. El pleacă de la diferite experiențe ale sacrului, manifestate în diverse epoci și locuri, pentru a sesiza și a analiza funcțiile sociale. Folosind această metodă, Ellul crede că poate să recunoască structurile religioase ale fenomenelor sociale din lumea de astăzi. Combinând reflecția derivată din experiența personală cu analiza locurilor comune și a structurilor religioase din societate, Ellul realizează o viziune sociologică globală. Gânditorul francez crede că un fenomen particular poate fi înțeles în măsura în care semnificația lui este cunoscută în contextul unei înțelegeri sociologice globale. Ellul crede că o astfel de sociologie globală nu poate fi testată prin criterii tehnice corelative unei metodologii care pretinde rigoarea științifică în numele unei obiectivități abstracte. EIlul crede că testul autentic pentru o viziune sociologică globală îl reprezintă predicțiile pentru evenimentele viitoare din cadrul societății. înțelegerea unitară a societății ar trebui să permită o astfel de previzionare. Ellul, cu mult realism și cu o luciditate aparte, a precizat, prin viziunea sa sociologică unitară, implicațiile sistemului sociologic, felul în care acestea structurează o societate tehnicistă, în care existenta oamenilor este robotizată. Ellul a afirmat că și-ar dori mult ca tezele sale previzionale să fie schimbate prin comportamentul viitor al oamenilor. Cu toate că și-a dorit mult acest lucru, a rămas la această părere: *criteriul de verificare al teoriei sociologice este dat de felul în care sunt îndeplinite previziunile făcute în cadrul respectivei viziuni sociologice*

globale. După mai multe decenii, de la tezele afirmate și întărite în timp de Ellul, putem constata că luciditatea sa a fost de-a dreptul profetică. El a descris în profunzime și în mod detaliat modul de a gândi și de a fi al omului din societatea de astăzi, consecințele interacțiunii dintre stat și tehnologie observate la modul concret în existenta de zi cu zi a oamenilor de astăzi, modul alienat de a fi al omului reticular, al omului secvențializat și integrat în rețele, în angrenaj.

Răspunzând la o critică făcută de André Dumas cu privire la lucrările sociologice ale lui Ellul, acesta răspunde:

„Dumas pune la îndoială observațiile mele sociologice. Sunt obișnuit cu asta. în mod simplu, spun că singurul test pentru a verifica acuratețea unei metode sociologice este de a observa felul în care sunt împlinite previziunile sociologice făcute, concordanța dintre supozițiile teoretice și faptele efective viitoare. Astăzi, oricine se întoarce la ceea ce am publicat din 1945 poate să observe că tot ceea ce am presupus că se va întâmpla s-a confirmat până astăzi (în 1973 era făcută afirmația)”[15].

Teza de forță a gândirii sociologice a lui Ellul este cea a determinismului tehnologic, a faptului că natura actuală a tehnicii este diferită de tehnica tradițională și că tehnica de astăzi are cel mai puternic impact exersat la nivelul vieții personale și comunitare, asupra întregii societăți. Este o influență exercitată în mod constant și la nivel global, modificând substanțial modul omului de a-și reprezenta lumea, realitatea, propria existență. Legătura cu Dumnezeu,

15 Andrew GODDARD, *Living the Word, Resisting the World. The Life and the Thought of Jacques Ellul,* Paternoster, Waynesboro, SUA, 2002, p. 126.

lumea, natura umană, totul se modifică prin intermediul tehnicii.

încă înainte de publicarea lucrării sale, în 1954, *La Technique ou l'Enjeu du siècle,* Ellul conștientizează rolul determinant al tehnicii pentru societate. împreună cu prietenul său, Bernard Charbonneau, redactează în 1935, un fel de manifest în care precizează că o „nouă lume se organizează fără noi", o societate tot mai impersonală caracterizată de anonimat și de un control anonim. Cei doi numesc această societate ca fiind gigantescă, concentrând forțe de producție, instituții financiare, state și resurse imense de capital. Mijlocul prin care se realizează această concentrare, integrare a forțelor este *tehnica înțeleasă nu ca o simplă tehnologie, o aplicație inginerească, o anumită procedură industrială, ci ca o procedură generală, standardizată și extinsă în toate domeniile, în virtutea organizării cât mai eficiente.* Atenție: *încă din 1935 Ellul relaționează tehnica nu cu un artefact, cu un anumit instrument sau aparat tehnic, nici cu o anumită tehnologie, ci cu organizarea excesivă a existenței pe baza unor proceduri, algoritmi, secvențe realizate prin exersarea raționalității de tip tehnic, operatorie. în această înțelegere, o persoană, chiar dacă nu folosește niciun aparat tehnic sau o anumită procedură tehnologică, poate realiza și dezvolta o realitate tehnică, prin rigurozitatea unei organizări în vederea obținerii eficienței maxime.*

Plecând de la această înțelegere, Ellul indică încă de atunci că în esență sistemele economice și politice din perioada Iui (capitalism, fascism și comunism) sunt similare, numitorul comun fiind tehnica. Transformarea oamenilor în mașini, masificarea individului, promisiunea utopică a unei

societăți desăvârșite în această istorie, sunt coordonate asemănătoare ale sistemelor respective. încă din 1935, cei doi pledează pentru o societate personalistă.

Ellul, încă din anul 1945, după cel de-Al Doilea Război Mondial, spunea că o lume moare și o nouă lume se întrezărește, dar în care, prin

puterea tehnicii, civilizația cu valorile ei consacrate va sucomba. Prin implicarea sa în redactarea documentului WCC de la Amsterdam din 1948 se regăsește linia prin care se insistă asupra redescoperirii și valorificării valorilor tradiționale ale civilizației. în 1948, subtitlul lucrării lui Ellul despre împărăția lui Dumnezeu în lume se referă la civilizația post-creștină. în mai multe articole din acea perioadă, Ellul denunță noua civilizație, caracterizată de faptul că este materialistă, totalitară, post-creștină și globală. Tehnica este cea mai puternică forță prin care este construită noua societate cu civilizația ei corespondentă.

Lucrarea sa *La Technique,* publicată în 1954 (după ce a fost refuzat de mai multe edituri), exprimă viziunea concentrată și cuprinzătoare a lui Ellul asupra tehnicii. în dedicația făcută lui Bernard și Henriette Charbonneau, Ellul scria: „Am încercat în mod simplu să prezint prin mijloacele unei analize cât se poate de clară, o concretă și fundamentală interpretare a tehnicii. Acesta este singurul obiectiv al acestei cărți”[16].

Ëllul analizează cu o limpezime uluitoare felul în care tehnica actuală se diferențiază prin natura ei de tehnica tradițională. încercarea de a face echivalență între acestea denotă o înțelegere naivă a tehnicii. Totodată, prin

16 Andrew GODDARD, *Living the Word, Resisting the World. The Life and the Thought of Jacques Ellul,* Paternoster, Waynesboro, SUA, 2002, p. 134. Ellul definește tehnica, în această lucrare în felul următor: „Tehnica nu înseamnă o mașină, o tehnologie, o procedură sau alta pentru a atinge un obiectiv. In societatea noastră tehnologică, tehnica reprezintă totalitatea metodelor rationale realizate cu scopul asigurării unei eficiente absolute în orice domeniu al activității umane”. Andrew GODDARD, *Living the Word, Resisting the World. The Life and the Thought of Jacques Ellul,* Paternoster, Waynesboro, SUA, 2002, p. 134.

universalismul și autonomia sa, tehnica devine realitatea centrală a societății noastre. Dacă în trecut, cultura și civilizația puteau integra tehnica, în prezent este construită o civilizație tehnică în care tehnica este cea care integrează totul. în acest sens, Ellul menționează:

„Civilizația tehnică înseamnă că civilizația noastră este construită prin tehnică, pentru tehnică (în orice ține de această civilizație totul trebuie să servească unui scop tehnic) și este în mod exclusiv tehnică (ceea ce nu poate fi redus la o formă tehnică nu poate fi integrat în această civilizație). Fără excepție, de-a lungul istoriei, tehnica a aparținut civilizației și a fost un simplu element printre multe ale majorității activităților non-tehnice ale oamenilor. Astăzi, tehnica a integrat întreaga noastră civilizație”[17].

Ellul dezvoltă ideea tehnicii ca mediu. Mediul social este substituit de cel tehnic. In felul acesta, Ellul afirmă că problemele și provocările omului din mediul tehnic sunt diferite fată de cele trăite în trecut. In >
anul I960, Ellul revine asupra sintagmei folosite de *civilizație tehnică* și spune că, de fapt, civilizația și tehnica sunt incompatibile, tehnica anihilează civilizația. Ellul argumentează că o civilizație se bazează pe anumite valori și că pentru a fi creată o civilizație trebuie îndeplinite anumite condiții care țin de interacțiunea dintre oameni în timp și spațiu. Aceste condiții nu mai sunt îndeplinite în mediul tehnic.

Ellul este conștient că lumea a optat pentru progresul tehnologic, pentru civilizația de masă a tehnicii (dacă o asemenea barbarie poate fi numită civilizație). El continuă să

17 Andrew GODDARD, *Living the Word, Resisting the World. The Life and the Thought of Jacques Ellul,* Paternoster, Waynesboro, SUA, 2002, p. 145.

mărturisească convingerea sa, cu speranța de a trezi în semenii săi licărirea dorului pentru ceea ce înseamnă bucuria și frumusețea vieții, a căldurii sufletești, a dragostei, a omeniei, realități ce nu pot fi oferite prin tehnică. *Este motivația unui om care iubește sincer oamenii, care chiar dacă a fost și este catalogat de semenii săi ca fiind apocaliptic, fundamentalist, pesimist, anarhist, nu încetează să-și mărturisească crezul cu dragoste și cu durere, dar și cu dragostea întemeiată pe credința vie în Iisus Hristos, Domnul întregii istorii.* Ellul mărturisește:

„Scopul meu personal este să ajut generațiile de bărbați și de femei să-și păstreze o atitudine critică în raport cu civilizația tehnică... Acest lucru nu înseamnă că vom putea schimba peste noapte situația, dar măcar vom înțelege ce ni se întâmplă și vom continua să sperăm, dincolo de puterile noastre limitate”[18].

Ellul rămâne o voce incomodă pentru generația lui, dar și pentru generațiile actuale, întrucât orice profet incomodează. Atunci când suntem loviți în comoditate si conformism, în ceea ce ne instalează confortabil în această istorie, amăgindu-ne cu realizări iluzorii, atunci când suntem puși în fața realității care cere o confruntare cu noi înșine, nu este ușor. *Niciodată nu a fost ușor să nu fii în duhul lumii, să te opui tăvălugului ei. Cu atât mai mult în contextul actual, când duhul lumii este riguros organizat prin sistemul tehnologic, este foarte greu să ne împotrivim acestui duh lumesc.* în condițiile actuale existența noastră este mediată printr-o agendă falsificată în care problemele esențiale ale omului nu sunt avute în vedere. Ellul le propune creștinilor și Bisericii să nu intre în această cursă, încercând să dea răspunsuri la întrebările și problemele ridicate prin această agendă, artificial creată prin propaganda mediatică. Ellul propune creștinilor, Bisericii să-și creeze propria agendă, asumând vocația specifică credinței creștine, urmărind realitățile tari și profunde ale existenței. Având curajul unei asemenea atitudini, poate fi consolidată o conștiință mărturisitoare în duhul Evangheliei Domnului Hristos, neînregimentată la duhul acestei lumi.

Andrew Goddard, plecând de la afirmația lui Ellul, potrivit căruia cărțile sale sunt concepute ca un ansamblu,

18 Andrew GODDARD, *Living the Word...,* p. 153.

menționează:

„[...] fiecare carte a lui Ellul a fost un capitol într-o singură carte, care în definitiv a fost întreaga lui viață - adevărata lui lucrare și scrierile sale ar trebui interpretate în această perspectivă... *Dincolo de toate se descoperă în mărturisirea remarcabilă și puternică a cuvintelor și vieții lui Jacques Ellul cineva a cărui viață și gândire sunt strâns legate într-o coerență profundă, prezentând Bisericii creștine de astăzi o adevărată provocare profetică: să trăiască Cuvântul lui Dumnezeu, rezistând lumii"*[19].

2.4. *Atitudinea creștinului față de puterea politică.*

Puterea lui Dumnezeu manifestată în istorie și puterea politică a oamenilor

Ellul arată că insistența sa asupra faptului că Biserica, creștinii nu ar trebui să legitimeze puterea politică, nu înseamnă că un creștin nu trebuie să asume o atitudine politică. Biserica trebuie să fie prezentă în viața cetățenilor, asumând nevoile concrete ale oamenilor, însă atitudinea ei trebuie să încurajeze o înnoire spirituală, inclusiv a celor implicați în politică, nu să legitimeze un partid sau altul. Ellul nu găsește temei în Noul Testament pentru legitimarea unei *anumite* puteri politice. Creștinul, ca ființă înnoită care pregustă deja realitatea împărăției Cerurilor în această istorie, trebuie să fie o conștiință vie și mărturisitoare, inclusiv prin atitudinea sa politică, prin care el trebuie să dovedească luciditate și trezvie, pentru a nu se alinia la propaganda transmisă în mod eficient în societatea tehnicistă. Inclusiv atunci când creștinii, omenește, au anumite preferințe politice, ei trebuie să depășească tentația de a la justifica și de a le legitima prin Revelația biblică.

19 Andrew GODDARD, *Living the Word...,* p. 317.

Ellul își întemeiază demersul pentru a fundamenta atitudinea creștinului față de puterea politică prin felul în care S-a purtat Mântuitorul Hristos în întâlnirea cu Pilat. Două coordonate sunt relevante în această întâlnire. Prima constă în înțelegerea faptului că puterea există, întrucât e dată de Dumnezeu. Mântuitorul îi spune lui Pilat că nu ar fi avut nicio putere, dacă aceasta nu ar fi îngăduită de Dumnezeu. A doua coordonată evidențiază indiferența Mântuitorului în fața puterii politice. El nici nu se teme, nici nu este impresionat sau fascinat de puterea evocată de Pilat. Mântuitorul subliniază că împărăția Lui nu este din această lume.

în toată agitația politică a vremii Sale, cu atâtea fracțiuni politice, cu mișcări cu pronunțat caracter politic, vizând eliberarea evreilor de sub jugul roman, Mântuitorul nu Se implică, inclusiv atunci când așteptările multora dintre conaționalii Săi se concentrau pe faptul că El ar putea fi Cel Care să îi elibereze și să le ofere strălucirea politică din timpul regatului lui David. De asemenea, atât Epistolele Sfântului Apostol Pavel, ale Sfântului Apostol Petru și ale celorlalți nu insistă asupra unei implicări politice active a creștinilor, arătând prin aceasta că puterea politică nu ar trebui să fie o temă centrală a preocupărilor creștinilor (a oamenilor, în general). Se insistă pe ceea ce ține de dezvoltarea unei atitudini spirituale, plecând de la exigențele Evangheliei, astfel încât creștinul să fie lumină a lumii și sare a pământului prin tot ceea ce face.

Ellul arată că de fiecare dată când Biserica s-a implicat activ și partizan față de o *anumită* putere politică, indiferent de natura acestei puteri, ea a trădat într-o anumită măsură

Adevărul Evangheliei. Ellul menționează că dacă Biserica nu legitimează puterea politică, nu înseamnă că abandonează această putere, inclusiv în ceea ce presupune formarea unei atitudini politice, plecând de la exigențele Evangheliei. El nu este de acord cu un spiritualism dezîntrupat, complet detașat de provocările lumii, de nevoile efective și concrete ale oamenilor.

„Biserica trebuie să rămână mereu consecventă cu ea însăși, adică cu Adevărul Evangheliei. De fiecare dată când o putere politică este legitimată de către Biserică, punându-se încrederea mai mult în oameni decât în Dumnezeu, Hristos este trădat, dar acest lucru nu înseamnă că Biserica trebuie să fie absentă din viața cetății, să promoveze o spiritualitate absolută și să cultive o izolare față de frământările efective ale oamenilor. O asemenea >

spiritualitate este ipocrită și reprezintă o negare a întrupării Fiului lui Dumnezeu, presupunând că i se dă o mână liberă prințului acestei lumi. Este o respingere a ceea ce ne-a învățat Domnul Iisus Hristos despre împărăția Cerurilor. Este o altă capcană prin care Satan intră și merge pe o cale din interiorul Bisericii”[20].

Jacques Ellul face o analiză consistentă a felului în care se manifestă puterea lui Dumnezeu în lume, într-un mod fundamental distinct față de maniera în care se exercită puterea politică a oamenilor. El realizează acest lucru pentru a înțelege mai bine în contextul sistemului tehnologic actual felul în care Dumnezeu lucrează în istorie. Tehnica, prin sistemul său, exprimă duhul puterii acestei lumi; o putere care se exercită autonom, cultivând încrederea în propriile forțe, o putere care se exercită autoritar și impersonal.

20 Jacques ELLUL, *False Presence of the Kingdom,* The Seabury, New York, 1972, p. 126.

Plecând de la afirmația fundamentală a Mântuitorului în fața lui Pilat, că împărăția Lui nu este din această lume, este esențial să înțelegem Duhul în care se manifestă puterea lui Dumnezeu, precum și duhul în care se manifestă puterea acestei lumi, întrucât în istorie au fost situații când, inclusiv în interiorul instituției bisericești, autoritatea a fost exercitată în duhul puterii acestei lumi, fiind invocată și legitimată prin puterea lui Dumnezeu.

Analiza lui Ellul este de actualitate și ne ajută să înțelegem distincții fundamentale, astfel încât să putem depăși tentațiile prin care suntem ispitiți să exercităm un anumit tip de autoritate în duhulputerii lumești, inclusiv în viața Bisericii. în analiza sa, Ellul pleacă de la *Cartea a doua a Regilor,* cu precizarea că întreaga Revelație biblică este unitară și că întreg textul scripturistic ar trebui citit în perspectiva Mântuitorului lisus Hristos, întrucât întreaga Revelație pleacă de la El și se împlinește în El. în *Cartea a doua a Regilor,* profetul Ilie este personajul central. El este un prototip al Mântuitorului lisus Hristos, simbolizând și întrupând Tradiția biblică. El este chemat să lupte împotriva idolatriei, să mărturisească în fața poporului și a conducătorilor săi politici, imperativul întoarcerii și închinării în fața Dumnezeului Celui Viu.

Este interesant cum această carte biblică intitulată *a Regilor* se referă la perioada regală a poporului lui Israel, dar de fapt îl evidențiază pe Dumnezeul Cel Viu ca Rege al regilor, împărat al împăraților și Domn al domnilor. Profetul Ilie își exercită autoritatea profetică cu putere, mărturisind proximitatea împărăției lui Dumnezeu. Dumnezeu este Regele acestei împărății și El este Dumnezeul tuturor popoarelor, nu doar al lui Israel. Universalitatea împărăției și a puterii lui Dumnezeu ca Domn al istoriei, al popoarelor și al conducătorilor politici, faptul că El stăpânește asupra tuturor conducătorilor lumești, determină o anumită atitudine ce ar trebui asumată inclusiv în exercitarea puterii politice.

Contextul istoric descris în *Cartea a doua a Regilor* este unul specific. Este prezentată situația regatului lui Israel în contextul relațiilor sale cu sirienii, asirienii, edomiții, egiptenii, cu puterile politice ale acestora. Este perioada de

decadență a regatului israelit și se poate observa cum anume în acest context Dumnezeu intervine, inclusiv în situații concrete cu specific politic. Nu este vorba despre principii, ci despre intervenții concrete ale lui Dumnezeu în situații specifice. Modul de manifestare a lui Dumnezeu în istorie poate să-i ajute inclusiv pe creștinii de astăzi la o înțelegere adecvată privind raportarea la politică, în contextul unor tendințe extreme: fie o indiferență totală, invocându-se faptul că un creștin autentic nu trebuie să fie interesat de treburile politice ale acestei lumi, fie o atenție exagerată acordată politicii crezând într-un mod nejustificat în exclusivitatea soluțiilor de tip politic. Referitor la acestea, Ellul mărturisește:

„Cartea a doua a Regilor este probabil cea mai politică dintre toate cărțile Bibliei [...]. Acest lucru nu este lipsit de importanță pentru toți cei ce cred că problemele politice nu ar trebui abordate de către Biserică. Sfânta Scriptură ne arată că Biserica nu se ocupă exclusiv de cele spirituale, întrucât politica nu este doar o simplă acțiune omenească ce nu îi privește pe credincioși. Este posibil ca politica să fie o împărăție a răului, dar aceasta ne privește și pe noi în calitate de creștini. Această mediere nu este lipsită de importanță pentru cei care cred că politica trebuie să fie exclusiv în mâna omului, dar și pentru creștinii care cred că implicarea în politică este esențială și că în final totul se poate rezolva prin soluții politice”[21].

21 Jacques ELLUL, *The Politics of Gotland the politics of man,* Erdmans Publishing Company, Michigan, 1972, pp. 13-14.

Ellul face o distincție semnificativă: politica nu trebuie confundată cu statul. Viața politică presupune o anumită angajare în ceea ce înseamnă problemele comune și semnificative ale comunității. Acțiunea politică presupune, în primul rând, o atitudine în fața realităților și provocărilor cu care se confruntă comunitatea. Această acțiune presupune corelativ atitudini și o angajare cu mijloace omenești în ceea ce înseamnă evenimentele concrete ale istoriei cu care se confruntă comunitatea respectivă. Există o relativitate a politicii, dar din această perspectivă a înțelegerii politice este greu ca cineva să spună că este apolitic. Cei mai mulți dintre noi astăzi folosim acest termen pentru a indica faptul că nu avem angajament de partid, că nu suntem angajați într-o cursă politică pentru a dobândi o anumită funcție publică sau că nu exercităm o anumită responsabilitate în infrastructura Statului. Ellul menționează că în *Cartea a doua a Regilor* ne sunt indicate repere pentru ceea ce presupune viața politică, acțiunea de tip politic, nu cea a statului.Ellul afirmă că este nevoie de o mare atenție, astfel încât în observarea felului în care se manifestă puterea lui Dumnezeu în istorie (relatată în *Cartea a doua a Regilor)* să nu ne pripim să generalizăm principii ale unui anumit tip de acțiune politică. Relatarea din cartea biblică menționată nu este despre principii, nu este o filosofie abstractă despre puterea dumnezeiască, nu este o teologie despre atotputernicia lui Dumnezeu. Este o descriere a felului în care în circumstanțe con- crete Dumnezeu își manifestă efectiv puterea în istorie, își descoperă voia Lui cu privire la ceea ce ar trebui să facă omul. Nu printr-o analiză academică, printr-o hermeneutică elaborată pe criterii științifice, printr-o generalizare a unor principii poate fi înțeleasă voia lui Dumnezeu, ci ea este explicitată poporului

prin voia *unui anumit om* și anume *a profetului.* Profetul se află în lucrarea lui Dumnezeu și el are autoritatea să transmită oamenilor voia lui Dumnezeu, întrucât el o înțelege și o trăiește. Se poate observa aici vocația profetică a Bisericii și a teologiei. Din păcate, în condițiile secularizării din interiorul Bisericii și al teologiei, această conștiință profetică este erodată în contextul actual.

Pentru a exemplifica modul în care Dumnezeu Se manifestă concret în viața oamenilor, generând o anumită atitudine, inclusiv politică, Ellul se oprește la câteva personaje și evenimente din *Cartea a doua a Regilor*: Mai întâi este invocată vindecarea de lepră a sirianului Neeman (cf. *4 Regi* 5, 1-19). Neeman este un general sirian, cel mai apropiat sfetnic al regelui sirian, și este bolnav de lepră. Nu întâmplător, Neeman este vindecat de lepră, deși erau mulți leproși în vremea respectivă, inclusiv în Israel, care nu au fost vindecați. Dumnezeu vrea să ne spună ceva prin felul în care a fost vindecat Neeman, astfel încât să ne folosim de ceea ce înseamnă manifestarea lui Dumnezeu în istorie. Mântuitorul arată că dintre mulți bolnavi de lepră, multi si din Israel, a fost vindecat sirianul Neeman.

> >

Neeman este un om puternic, un general care conduce armata siriană, cel mai apropiat sfetnic al regelui (un fel de prim-ministru al zilelor noastre). Ne-am obișnuit cu imaginea Mântuitorului Care a trăit ca un om blând și smerit, apropiat de cei săraci, de cei vulnerabili, de cei slabi din această lume. Dar Dumnezeu vrea mântuirea tuturor. Fiul lui Dumnezeu a venit pentru ca toți să ajungă la cunoștința Adevărului, chiar și cei puternici. Totodată, Dumnezeul Cel Viu nu este doar Dumnezeul unui popor ales. El vorbește prin poporul ales și

atunci când acesta îl trădează, printr-o rămășiță de-a lui (așa cum se întâmplă și în istoria Bisericii lui Hristos, Noul Israel) lumii întregi. Așadar, Neeman, un general, un om de război (nu un om al blândeții), un om puternic (nu al categoriilor sociale vulnerabile), un idolatru este avut în vedere în iconomia Iui Dumnezeu.

Neeman află de profetul lui Dumnezeu, Elisei, printr-o copilă israelită, sclavă în casa lui. începutul lucrării lui Dumnezeu în vindecarea lui Neeman pleacă de la cuvântul acestei fete. Ce poate fi mai nesemnificativ în ordinea ierarhiei lumii din acel moment? Este cunoscută poziția femeilor din acea vreme în ceea ce privește autoritatea, cu atât mai mult a unui copil. Iată o justificare din partea judecății lumii de atunci de a nu lua în considerare cuvântul respectiv, întrucât este rostit de un: copil-fată-sclavă. Și totuși, Dumnezeu nu gândește precum lumea (în atâtea locuri, Sfânta Scriptură ne avertizează în acest sens!). Voia lui Dumnezeu este să se împlinească lucrarea Sa prin cuvântul acestei fete sclave. Nici măcar numele ei nu este reținut în Sfânta Scriptură și nu se știe cum s-a derulat viața ei, dar cuvântul său de atunci a fost nu doar momentul vieții ei când Dumnezeu a lucrat prin ea și nu doar pentru ea, ci și pentru Neeman și pentru alții, pentru a înțelege modul paradoxal în care Dumnezeu îsi face cunoscută voia Sa.

>

Regele Siriei îi trimite o scrisoare regelui Israelului, cerându-i ca Neeman să fie ajutat. Regele Israelului îl trimite la Elisei. Neeman, fiind un general și un demnitar de rang înalt, se aștepta să fie primit cu respect de profetul Elisei, cu atenție deosebită. Se aștepta ca omul lui Dumnezeu să exercite o putere de tip magic prin care să îl vindece, fiind obișnuit cu modul de a acționa al magilor din țara lui. Dar Elisei nu îl primește, ci trimite un servitor să îi spună ce are de făcut pentru a se vindeca. Neeman este contrariat și toate așteptările lui sunt bulversate. Mai mult, ceea ce i se spune să facă, i se pare un gest stupid. El este sfătuit, totuși, să facă gestul respectiv (de a se spăla) și se vindecă.

Ce este relevant aici, în descoperirea voii lui Dumnezeu? Observăm că Dumnezeu nu forțează nimic, că puterea Lui nu se manifestă într-o formă strivitoare pentru om, condiționându-1 să acționeze în mod necesar, ci este respectată libertatea lui. Fiecare personaj implicat acționează conform atitudinii asumate liber și personal. Regele Israelului îl trimite pe Neeman la Elisei fără să fie convins de capacitatea acestuia de a-1 vindeca. El primește o scrisoare de la un rege adversar, și ca rege consideră că mai întâi trebuie să găsească o soluție politică. El l-a cunoscut pe Elisei, dar ca rege se încrede în autoritatea de tip lumesc. Se teme ca nu cumva nerezolvarea problemei să constituie un pretext pentru pornirea unui război din partea regelui vecin. Scrisoarea regelui sirian și mijlocirea din partea propriului rege nu au importanță pentru Elisei, care nici măcar nu-1 primește pe Neeman. Se poate deduce de aici că voia lui Dumnezeu nu se manifestă ca un rezultat al intervențiilor sau negocierilor între puterile politice (un avertisment pentru cei de astăzi care se încred în mod determinant în soluțiile date

de reprezentanții puterii politice).

Cu toate că este scandalizat și contrariat în toate așteptările lui, Neeman fără să fie presat în vreun fel, ascultă de la început până la capăt. Ascultă de fata sclavă din casa și ascultă de regele său care îl trimite la regele Israelului, ascultă de regele Israelului și nu se întoarce în Siria, lezat că este trimis la altcineva, provocând un scandal diplomatic. Ascultă de servitorul trimis de Elisei și ascultă și de cei din anturajul său să împlinească ceea ce Elisei a transmis prin servitorul trimis. în ciuda tuturor circumstanțelor care în fiecare situație în care > > a fost pus l-ar fi legitimat conform logicii omenești să nu asculte, el totuși ascultă și o face în mod liber, Iară să fie supus vreunei constrângeri, demonstrații de forță, de tip magic. Se vindecă și înțelege că Dumnezeul lui Israel nu este ca dumnezeii la care se închină el, că profetul acestui Dumnezeu nu acționează ca preoții dumnezeilor în care credea. Nu doar vindecarea în sine îl copleșește pe Neeman și îl face să se convertească, ci și modul în care Dumnezeu și profetul Său acționează, depășind orice logică obișnuită de tip omenesc, fiind cu totul altceva în raport cu fiecare așteptare pe care o avea în situațiile concrete de viată. »

Este semnificativ că în acest parcurs de evenimente toată lumea acționează: fata sclavă, regii Siriei și Israelului, Neeman, servitorul lui Elisei, cei din anturajul lui Neeman. Dar Elisei, profetul lui Dumnezeu, nu acționează deloc. El cunoaște voia lui Dumnezeu și știe lucrarea lui Dumnezeu pentru Neeman. De aceea, *nu se agită, nu se precipită, nu devine activist, ci rămâne consecvent cu el însuși, atent fiind la sesizarea voii lui Dumnezeu. Pentru a putea sesiza voia lui Dumnezeu este nevoie de adunare, de ieșirea din ritmul activităților care oferă iluzia utilității unor idealuri ce merită angajarea în acțiuni măreție (este un avertisment pentru toți*

cei care pledează pentru identificarea unei misiuni de tip activist a Bisericii, de a crede că voia lui Dumnezeu este împlinită prin multitudinea și măreția proiectelor noastre împlinite în această istorie). Este nevoie de o anumită oprire din iureșul activist pentru a cunoaște voia lui Dumnezeu. Psalmistul este clar în acest sens: „Opriți-vă și cunoașteți că Eu sunt Dumnezeu" (Psalmul 45, 11). Elisei se oprește și nu este sedus de spiritul activismului.

Pentru ilustrarea unei anumite atitudini politice, trebuie să observăm ce anume face Neeman după convertirea sa? Renunță la poziția lui, la demnitatea sa, la fidelitatea față de regele său? Nu. Se întoarce și își exercită cu responsabilitate obligațiile derivate din poziția lui. Istoricii sunt de acord că războiul descris în capitolul 6 din *Cartea a patra a Regilor* îl are protagonist pe același rege al Israelului. Siria si Israel s-au confruntat în război, chiar dacă Neeman, general și demnitar sirian a fost vindecat de Dumnezeul lui Israel. Acest lucru indică faptul că este o iluzie a crede că un război poate fi împiedicat prin medierea unui om al credinței, chiar dacă este de dorit ca oamenii credincioși să facă tot ce este posibil pentru pacea lumii. Pacea trebuie invocată (Biserica se roagă pentru pacea lumii), dar după cum arăta Sf. Nicolae Velimirovici, un om aflat în război cu Dumnezeu nu poate fi făcător de pace, așa că războaiele dintre puterile lumii, de fiecare dată indică o anumită neașezare lăuntrică a conducătorilor politici în raport cu Dumnezeu.

Este tulburător faptul că, probabil, însuși Neeman a condus armata siriană împotriva lui Israel. Aici poate fi observată tensiunea formidabilă trăită de Neeman. Acesta s-a convertit, recunoscându-L pe Dumnezeu Cel Viu, dar nu-și poate părăsi civilizația, nu-și poate anula si trăda identitatea

lui națională. El este un credincios, dar rămâne în același timp fidel regelui său și țării sale, chiar dacă această fidelitate, prin postura poziției sale, îl obliga la anumite gesturi ritualice în prezența regelui față de dumnezeii acestuia (foștii săi dumnezei). Este o tensiune pe care o trăiește în fiecare zi. Ambivalența acțiunii lui Neeman exprimă o atitudine politică pe care unii de astăzi se pot grăbi să o catalogheze ca fiind un compromis, întrucât nu poți sluji atât lui Dumnezeu, cât și lui Mamona.

Lui Neeman îi pare rău și se căiește pentru această atitudine ambivalență prin care se străduiește în mod constant în toate situațiile cu care se confruntă să rămână deopotrivă credincios față de Dumnezeu Cel adevărat și fidel față de regele și țara sa, cu tot ce implică această fidelitate. Câți dintre noi, cei de astăzi care suntem tentati să îl judecăm grabnic pe Neeman, avem luciditatea lui (faptul că el era conștient de anumite compromisuri prin gesturile sale față de dumnezeii idoli ai regelui său) și să ne dăm seama de felul în care suntem subjugați de idolii lumii de astăzi (bani, putere, plăcere, notorietate etc.), pretinzând în același timp că suntem credincioși? Este nevoie de multă sinceritate, onestitate și curaj pentru acest lucru. Cu atât mai mult, nu doar să fim lucizi față de echivocul pozițiilor noastre, dar să ne și pară rău, să ne căim pentru aceasta.

Neeman, marcat de tensiunea lăuntrică, vine la Elisei pentru a-i cere sfatul. Este relevant că acum Elisei îl primește. Prima dată, venind într-o anumită stare de spirit, cu o anumită așteptare, pentru vindecare fizică, Neeman nu este primit. însă, este primit a doua oară, când vine cu o așezare lăuntrică, motivat fiind de o problemă de natură sufletească, pentru a cere sprijin în acest sens. Profetul îl primește

întrucât motivația de ordin duhovnicesc este prioritară în raport cu cea care vizează trupul și cele trecătoare ale lumii. Elisei, totuși nu îi dă niciun răspuns concret. Aici se întrezărește faptul (cum se întâmplă și astăzi în fața duhovnicului) că sunt situații în care nici măcar omul lui Dumnezeu nu poate oferi un răspuns concret, o soluție explicită, exprimabilă fără echivoc. Dincolo de soluția concretă și transpusă în mod explicit, esențială rămâne starea duhovnicească, duhul împărtășit în prezența omului lui Dumnezeu. Profetul Elisei îi spune lui Neeman: „Mergi în pace”, și acesta chiar dacă nu a primit prin cuvinte explicite soluția la problema sa duhovnicească, a dobândit pacea lui Dumnezeu. Neeman, prin întrebare, pocăință, ascultare, în prezența profetului primește pacea lui Dumnezeu care îl ajută în mod esențial să trăiască credința lui, fiind un om vindecat nu doar de lepră în trupul său, ci și de zbuciumul din sufletul său. Este pacea oferită de Dumnezeu, Care cunoaște inima omului, dincolo de acțiunile sale vizibile la suprafață, întrucât judecata gândurilor și a faptelor noastre se va face având în vedere intenția lăuntrică (după cum subliniază Sf. Maxim Mărturisitorul), întrucât toate ale omului izvorăsc din inima omului (cf. *Marcu* 7, 21-23).

Un alt exemplu este ilustrat de Ellul din *Cartea a patra a Regilor*; pentru a evidenția pe de o parte lucrarea lui Dumnezeu în istorie, pe de altă parte atitudinea politică a regelui loram (cel din vremea vindecării lui Neeman). loram este fiul regelui Ahab, cel care a căzut în idolatrie. El a revenit la Tradiția credinței iudaice, dărâmând statuia lui Baal, ridicată de tatăl său. Episodul la care se referă Ellul este cel descris în *Cartea a patra a Regilor* (6, 24 — 7, 17). Armata asiriană îi atacă pe evrei, aceștia sunt asediați în cetatea Samaria, unde se instalează o foame cumplită. Regele loram este interpelat de o femeie care îi cere ajutorul, aceasta mâncându-și propriul copil pentru a-și salva viata. In fata acestei crime monstruoase, făcută în cunoștință de cauză, regele loram este copleșit. Conștientizează că nu poate face nimic. Nu o judecă pe femeie, vede că în situații limită nu mai funcționează nido lege. Este cutremurat de faptul că cineva din poporul său, poporul ales, a putut face așa ceva. în aceste condiții, el ca rege al poporului, în calitate de conducător se pocăiește pentru el și poporul său înaintea lui Dumnezeu. Dar deodată, acest rege care se pocăiește, considerând că Elisei, care l-a asigurat de ajutorul lui Dumnezeu, este vinovat și îl face responsabil atât pentru dezastrul militar, cât și pentru dezastrul spiritual în care a ajuns poporul său. Elisei, care este vocea lui Dumnezeu în Israel, mărturisind că Dumnezeu intervine în viața poporului lui Israel, este vinovat întrucât Dumnezeu Și-a părăsit poporul.

Se poate observa în această situație conflictul dintre autoritatea instituțională a puterii politice și cea profetică. Regele, reprezentant al autorității puterii politice, se consideră investit instituțional, cu autoritatea de a guverna, de a păstra Tradiția poporului său, inclusiv în dimensiunea sa

spirituală. Poate îndura ca rege, eșecul militar, asediul, suferințele fizice, moartea, dar este copleșit de degradarea spirituală. Și întrucât se consideră garantul Tradiției spirituale a poporului, crede că este legitim să acționeze pentru a îndrepta lucrurile, înțelegând că este vinovat Elisei. Pe de o parte, avem înțelegerea unei Tradiții, doar în forma trecutului, regele considerându-se responsabil față de credința înaintașilor săi, astfel că pentru el prevalează Dumnezeul trecutului și al morților. Pe de altă parte, profetul actualizează în concretețea prezentă credința în Dumnezeul celor vii. Fiecare poate fi îndreptățit în atitudinea sa.

Regele acționează conform logicii firești, ca un conducător politic, bazându-se pe decizii luate în urma unor strategii, folosind rațional mijloacele de care dispune. Atunci când este înștiințat că asi- rienii și-au părăsit tabăra, fiind înspăimântați în timpul nopții de un zgomot făcut prin intervenția lui Dumnezeu, el acționează prudent. Este o decizie politică rezonabilă de a nu se lăsa atras într-o capcană, de a ieși din cetate în câmp deschis. Acest tip de capcană este o stratagemă clasică folosită în asedierea cetăților. Regele acționează ca un conducător politic responsabil, nepermițându-și să se aventureze în trăirea credinței care implică o ruptură față de ceea ce poate fi argumentat și justificat prin logica autonomă a omului.

Profetul Elisei află de intenția regelui de a-l ucide, dar nu acționează. Un profet nu acționează pentru interesul său personal, pentru notorietate, pentru a dobândi o anumită imagine în fața lumii. Profetul mărturisește pur și simplu Cuvântul lui Dumnezeu, indiferent de circumstanțe. Elisei anunță acest cuvânt către trimisul regelui. Elisei nu demonstrează cuvântul mărturisit, nu dă explicații, nu caută

să convingă și să impună prin niciun fel de metodă, de persuasiune, adevărul celor rostite. Pur și simplu doar mărturisește ceea ce Dumnezeu i-a descoperit. Omul are libertatea de a primi sau de refuza cuvântul transmis de profet. Trimisul regelui nu crede în cuvântul profetului. Acesta îi spune că o să vadă cu ochii lui ceea ce a mărturisit, fără să mai apuce să se hrănească cu mâncarea adusă din tabăra asirienilor (într-adevăr, a doua zi se întâmplă exact realitățile comunicate prin cuvintele profetului).

Ceea ce este esențial în această relatare biblică tine de modul de acțiune al lui Dumnezeu si de atitudinea omului aflat în situație » > J

limită. Libertatea lui Dumnezeu este absoluță si El nu acționează > > într-o manieră care poate fi înțeleasă sau explicată de om. *Dumnezeu nu acționează cauzal, condiționat de raționamente slabe prin care omul slăbit în credință caută întărire în argumente discursive.* Nu poate fi explicat de ce Dumnezeu îngăduie dezastrul poporului Său, în momentul respectiv, în Samaria. Evreii nu erau mai răi decât alte popoare, totodată, în raport cu propria lor istorie nu se poate spune că erau într-o relație inadecvată cu Dumnezeul lor, față de alte dăți când s-au îndepărtat mai mult de Cuvântul lui Dumnezeu. Și cu toate acestea, Dumnezeu în libertatea Sa absolută, fără să se poată înțelege și justifica omenește, îngăduie situația respectivă. Regele, în această situație limită, mai întâi se pocăiește, iar apoi se revoltă implicit împotriva lui Dumnezeu prin faptul că se îndreaptă împotriva profetului Său. El cere un cuvânt pentru a înțelege de ce se întâmplă toate aceste nenorociri, dar Dumnezeu nu răspunde la o asemenea interpelare.

Este fundamental să înțelegem că Dumnezeu nu Se justifică înaintea omului. Dumnezeu nu Se justifică și nu dă explicații în fața suferinței lui Iov. Fiul lui Dumnezeu, fiind înaintea lui Pilat, tace când I se cere să vorbească, întrucât nu trebuie să Își justifice atitudinea Sa în asumarea Crucii pentru mântuirea lumii. Profetul, în mod similar, urmează calea lui Dumnezeu și nu se angajează în discuții explicative sau metafizice despre cauza răului în lume. El nu teologhisește și nu filosofează despre prezența răului și a suferinței în lume. Orice disertație teologică sau metafizică este irelevantă în fața suferinței, întrucât nu poate schimba situația. In plan existențial, cel care se confruntă cu lucrarea răului și trăiește în suferință extremă, nu poatefi ajutat cu informații explicative, prezentate metafizic sau la nivelul teologiei discursive despre cauza și natura răului.

Ellul evidențiază care ar trebui să fie atitudinea omului într-o ase- >
menea situație limită, propunând credința care îl angajează pe om în trăirea vie și existențială a promisiunii dumnezeiești.

„Dumnezeu nu este o enciclopedie care să răspundă curiozităților noastre cu privire la rău și la suferință. Adevărata întrebare vizează

atitudinea omului în situația în care el se confruntă cu răul si cu > >
suferința. Regele se revoltă; Dumnezeu este de vină. Este disperat; cum mai poate el spera? Profetul pur și simplu îl cheamă la credință. Nu există nicio schimbare magică sau metafizică a răului în bine. Este doar un apel la schimbarea omului prin credință în prezența promisiunii lui Dumnezeu. Ești în disperare, într-o situație fără speranță. Dar Dumnezeu Se adresează către tine. Mâine vei primi (exact ca în cazul din pustie: trebuie să crezi în fiecare zi că mâine vei primi rația de mană), ceea ce Dumnezeu a promis. Astăzi crede! Libertății absolute a lui Dumnezeu pe care omul poate doar să o accepte, ar trebui să i se răspundă prin credință, chiar dacă astăzi nu îi este dat niciun semn”[22].

22 Jacques ELLUL, *The Politics of God and the politics of man,* Erdmans Publishing Company, Michigan, 1972, pp. 60-61. Pentru a ilustra felul în care voința lui Dumnezeu se manifestă în istorie și atitudinea omului, inclusiv cea politică, în fața acestei realități, Ellul mai analizează următoarele texte din *Cartea a patra a Regilor*: *4 Regi* 8, 7-15; 13, 14-25; *4 Regi* 9, 10; *4 Regi* 16, 1-20; *4 Regi* 18, 17-37; *4 Regi* 19.

Ultimul exemplu analizat de Ellul, cel în care este evocată atitudinea regelui lezechia în contextul atacului Ierusalimului de către asirieni (cf. *2 Regi* 19), este reprezentativ pentru un anumit tip de atitudine politică. Regele asirian ține un discurs blasfemiator la adresa Dumnezeului lui Israel și îi cere lui lezechia să se predea, Ierusalimul fiind înconjurat de numeroasa armată asiriană. lezechia, precum regele loram în Samaria, își rupe hainele și se îmbracă într-un sac cu cenușă, dar nu din disperarea trăită de loram. Punctul esențial este dat de batjocorirea lui Dumnezeu. In calitate de conducător politic, lezechia face un lucru foarte rar pentru liderii politici: el conștientizează și asumă limitele politicii. In calitate de rege, își dă seama că din moment ce regele adversar îi insultă și îi batjocorește Dumnezeul, însemnă că nu mai este o dispută între doi regi sau între două popoare, nu mai este doar o afacere politică.Atitudinea lui lezechia, deși este rege, nu se manifestă prin folosirea unor mijloace omenești pentru a răzbuna onoarea lezată a Dumnezeului său. El consideră că nu mai ține de competența lui, transferând problema către Dumnezeu, practic către profetul Său. lezechia se încrede în Dumnezeu si îl mărturisește ca Domn al dom- nilor, inclusiv ca Domn al ținutului asirian. în această situație limită, când lezechia și poporul său se află la un pas de a fi spulberați, de a fl luați în sclavie, regele evreilor îl proclamă pe Dumnezeul lui Israel ca Dumnezeu universal, ca Domn al întregii istorii. Geniul politic al lui lezechia a fost că în acele momente limită el a văzut Cine anume este adevăratul Domn (nu era el ca rege și nici regele asirian), încre- zându-se în puterea Lui.

lezechia se retrage în templu și strigă înaintea lui Dumnezeu. Ellul arată că o atitudine politică similară poate fl asumată și de creștinii atacați în istorie de diferite puteri lumești ostile. Atunci când numele lui lisus Hristos este

batjocorit, atunci când sunt rostite blasfemii la adresa credinței, când se manifestă o ură și o ostilitate față de Hristos și față de cei ce-L urmează, atunci când o putere a acestei lumi îl revendică pe om în totalitate, impunându-i-se ca o religie și cerân- du-i omului o închinare ca înaintea lui Dumnezeu, soluția ce exprimă inclusiv o atitudine politică se manifestă prin retragerea creștinului în Biserică și angajarea lui într-o rugăciune stăruitoare, convins fiind că Dumnezeu nu Se lasă până la urmă batjocorit. *Ceea ce în aparență este o atitudine de slăbiciune, de lașitate, exprimă de fapt un alt tip de putere: credința în împlinirea promisiunii lui Dumnezeu.*

Ellul evidențiază că plecând de la faptele relatate în *Cartea a patra a Regilor* este fundamental să înțelegem importanța capitală a libertății lui Dumnezeu și a omului care nu poate fl convertită în utilitate si eficientă.
> »

„In ciuda respectului și a dragostei lui Dumnezeu față de om, a smereniei Sale minunate prin care El intră în proiectele omului pentru a-1 conduce pe acesta spre împlinirea menirii sale, se poate constata o inutilitate si o deșertăciune a acțiunilor omului. La ce servește atâta

> > > > agitație, atâtea războaie între state și imperii, atât timp cât voia lui Dumnezeu are ultimul cuvânt în istorie și în mod fundamental ea deja s-a împlinit în lisus Hristos? [...] A face ceva gratuit, în aparență inutil și ineficient reprezintă primul semn al libertății noastre, și poate și ultimul. Oamenii din *Cartea a patra a Regilor,* fiecare în locul său și-a avut rolul său înaintea lui Dumnezeu, dar niciunul dintre ei nu a fost indispensabil [...]. Lumea și-ar fi urmat cursul său și împărăția lui Dumnezeu ar fi venit în cele din urmă prin judecata finală, chiar dacă faptele relatate în *Cartea a patra a Regilor* nu ar fi existat. Și totuși s-ar fi pierdut ceva ce nu poate fi înlocuit și măsurat prin instituții sau tratate de metafizică sau de

teologie, ceva care dă sens vieții omului, dar nu îi aparține, fiind un dar de la Dumnezeu. Este libertatea: libertatea omului trăită în libertatea lui Dumnezeu; libertatea omului primită întru Hristos; libertatea omului care este ascultarea față de Dumnezeu și care capătă o unică expresie în acte specifice curăției copilăriei, în rugăciune și în mărturisire așa cum acestea pot fi văzute în *Cartea a patra a Regilor* în actele tragice, deopotrivă religioase și politice”[23].

2.5. *Tehnologie și politică*

23 Jacques ELLUL, *The Politia of God and the politics of man,* Erdmans Publishing Company, Michigan, 1972, pp. 190, 198-199.

Martin Heidegger subliniază accelerarea fenomenului dezumanizării prin tehnologie care devine mediul modului cotidian de a fi pentru lumea contemporană. Tehnologia este văzută de Heidegger ca o forță autonomă, separată de societate și care prin esența ei, materializată prin raționalitate operațională, control și eficiență structurează viața societății actuale. Generalizarea eficienței ca mod de a gândi și de a fi în societatea informațională a condus la o tehnicizaremanifestată inclusiv în domeniul educației. Școala este orientată către > >
nevoile concrete ale pieței și copilul trebuie format încă de mic în spiritul deprinderii abilităților de folosire a tehnologiei informației. Cunoașterea este tehnicizată. Nu mai primează formarea caracterului sau a unui orizont larg cu perspective și orientări în diferite domenii, ci accentul se pune pe o fragmentare și o tehnicizare a informației.

Tehnica, prin esența ei, este funcțională și ca atare orientează cunoașterea către eficiență. Consolidarea spiritului tehnicist începe cu Iluminismul (Enciclopedia lui Diderot este semnificativă în acest sens) și continuă cu gândirea progresistă din secolul al XIX-lea. Dacă filosofia politică a lui Hobbes, Rousseau sau Locke considera tehnologia ca un instrument neutru, odată cu exaltarea mitului progresului (promisiune serioasă a tehnologiei) prin concepțiile lui Marx și ale lui Darwin, tehnologia devine un vector din ce în ce mai determinant, inclusiv în gândirea politică.

Există o reciprocitate între umanism și determinism, iar în timp prin interacțiunea dintre politică și tehnică, politica ajunge să fie o secvență a tehnologiei (opinia neinformată trebuie substituită cu expertiza tehnică a specialistului). In plan filosofic, există o tradiție care ia atitudine față de intruziunea tehnologiei și de impactul ei asupra gândirii și asupra vieții. Un reprezentant proeminent al acestei tradiții este Heidegger. El arată că tehnologia nu este doar instrumentală, ci invadează persuasiv toate domeniile

existenței. *Prin tehnologie se realizează o secvențializare care alienează coerența lumii ca întreg.* Ellul continuă și aprofundează perspectiva lui Heidegger, propunând ca alternativă soluția vieții spirituale în fața tăvălugului nivelator ale tehnologiei.

în secolul al XX-lea se constată o politizare accentuată a tehnologiei. Habermas arată că tehnologia reprezintă o ideologie materializată. Andrew Feenberg analizează reciprocitatea dintre politică și tehnologie, plecând de la evenimentele din mai 1968 din Franța. 88

în acei ani exista un climat de proteste ale mișcărilor de stânga în Europa occidentală, acestea culminând cu manifestările din Franța. Atunci, aproximativ 10 milioane de muncitori au transformat protestele studențești într-o mișcare revoluționară, blocând instituțiile statului aproximativ o lună de zile. Protestele au exprimat într-un mod sugestiv o luptă împotriva tehnocrației avansată din ce în ce mai mult în administrația de stat, promovată de Charles de Gaulle.

S-a luat atitudine față de spiritul tehnocratic, manifestat atât în statul comunist de tip stalinist (criticându-se iluziile intelectualilor comuniști francezi în raport cu realitățile statului sovietic), cât și în capitalismul ultradezvoltat (de influență americană). Multe lozinci din stradă exprimau ostilitate față de profit și de progres.

Transformarea universității într-o instituție din ce în ce mai tehnocratică a generat proteste (atât în SUA, cât și în Franța). Noua universitate care promova spiritul tehnocratic era denumită „uzină a cunoașterii”. Pentru studenții care protestau în anii I960 în SUA și în 1968 în Franța, revendicările nu vizau aspecte strict legate de viața universitară, ci realități mult mai cuprinzătoare, în legătură

cu societatea. Se manifesta pentru pace și libertate, pentru drepturile unor clase oprimate sau ale unor minorități, erodându-se semnificativ ceea ce tine de ierarhie si autoritate[24].

> >

Sunt mai mulți autori care, plecând de la relația dintre politică, societate și tehnologie, au dezvoltat unele teorii critice referitoare la tehnologie, în spiritul unui constructivism, nerămânând la atitudini radicale, precum cele ale lui Heidegger sau Ellul. în perspectiva respectivilor autori, tehnologia este percepută ca un proces social care implică diferiți factori. Se încearcă elaborarea unei hermeneutici corelative tehnologiei. Pot fi amintiți în această linie Habermas, Marcuse, Latour, Baudrillard, Foucault.

Pentru filosofii Școlii de la Frankfurt, tehnologia constituie un risc real pentru democrație. Pentru ei constituie o preocupare semnificativă cum poate fi tehnologia democratizată într-o lume din ce în ce mai tehnicizată cu o „totală administrație" (Adorno), cu o „singură dimensiune" (Marcuse) și cu o „tehnicizare a vieții" (Habermas). Acești filosofi arată că eficiența tehnocratică nu poate legitima disolmia coeziunii sociale. Marcuse, urmând linia lucrării *Dialectic of Enlightemment* a lui Horkheimer, arată că tehnologia reprezintă pecetea unei teribile istorii. El dezvoltă critica sa asupra tehnologiei în lucrarea *One Dimensional Man* (1964). Habermas merge mai departe cu critica la adresa tehnologiei. în opoziție cu interpretarea istorică a lui Marcuse, întâlnim la Habermas o teorie transistorică a esenței tehnologiei. El dezvoltă această perspectivă în

24 Mai multe detalii despre reciprocitatea dintre politică și tehnologie, manifestată în evenimentele din mai 1968 în Franța, pot fi găsite în studiul *Technocracy and Rebelion-. The May Events of 1968* din lucrarea lui Andrew FEENBERG, *Questionning Technology,* Routledge, New York, 1999.

Technology and Science as Ideology (1970). Habermas arată că esența tehnologiei ține de eficiență și de control.

O critică serioasă a tehnologiei a fost dezvoltată de Heidegger. El arată că tehnoștiința nu lasă nimic neatins în societatea contemporană, contribuind la accelerarea procesului de dezumanizare, în contextul impunerii tehnologiei în toate domeniile existenței, în numele progresului societății. în ultimul său interviu, Heidegger afirmă că „numai un Dumnezeu ne poate salva". Heidegger face o critică autonomiei tehnologiei, arătând impactul acesteia asupra întregii existente. »
în filosofia tehnologiei, un reprezentant american, Albert Bogmann, dezvoltă o critică semnificativă la adresa tehnologiei. Borgmann identifică „paradigma calculatorului" cu principiul fundamental că deasupra a orice, ceea ce contează este eficiența. *In numele eficienței sistemului se justifică orice, inclusiv substituirea vieții.* Borgmann arată că tehnologia informațională produce o „hiperinteligență" prin care 9°oamenii pot comunica mai rapid și mai mult, dar paradoxal ei se distanțează unii de alții.

Au fost mai mulți autori care, în mod profetic, au evidențiat puterea irezistibilă a tehnologiei actuale, faptul că integrarea tehnologiilor intr-un anumit sistem impersonal va contribui la instalarea unei tiranii globale, impuse Ia nivel planetar. Sunt impresionante reflecțiile unui deținut politic care a petrecut peste două decenii în închisorile regimului antonescian și ale celui comunist, inclusiv trecând prin iadul reeducării de la Pitești. îndurând umilințele, torturile și teroarea specifice universului concentraționar descris de Orwell, acest deținut, dând dovadă de o luciditate profetică, în anul 1985 dă mărturie despre realități cu care o să se confrunte lumea. Este vorba de Ioan lanolide. Trăind teroarea de tip orwellian, Ioan lanolide intuiește că puterea magică exercitată prin tehnologie va avea un efect devastator.

Pe linia lui Jacques Ellul, gânditorul român Ioan lanolide mărturisește că interacțiunea dintre politică și tehnologie va contribui la impunerea unei dictaturi mondiale. *Tehnologia, inițial instrumen- talizată prin politică, va ajunge să subjuge politica, să prevaleze practic asupra tuturor domeniilor de existență și să robotizeze întreaga existență.* Este vorba despre un sistem impersonal care integrează și depășește deopotrivă toate ideologiile. Determinarea conștiințelor prin tehnologie va presupune generarea sclavilor fericiți, transformați în robi reticulari, după cum afirma Ovidiu Hurduzeu.

Ioan lanolide arată că libertatea și demnitatea persoanei sunt strivite prin tehnologie. Este uimitor că lanolide afirmă aceste lucruri într-un mod categoric în 1985, atunci când se credea că regimul comunist va fi durabil. Este cu adevărat profetic faptul că gânditorul arată că regimul comunist va fi înlăturat, întrucât a constituit doar o etapă în pregătirea unei tiranii mondiale. Ceea ce va urma va fi o reeducare mult mai eficientă, prin consumerism și divertisment, implementate prin sistemul tehnologic. Condiționarea conștiințelor prin inginerii genetice și biotehnologii va fi apanajul sistemului tehnologic. Ioan lanolide mărturisește:

„Trăim apogeul erei tehnologice. Acum toate țările pământului, de la cele mai înapoiate până la cele mai înaintate, sunt obsedate de tehnică, ca formă magică a societății de consum. Căci visul lumii moderne din toate regimurile politice de azi este satisfacția materială nelimitată, ca cheie a fericirii oamenilor [...]. Statul care va avea monopolul armelor sofisticate, al ingineriei genetice și al tehnicii de determinare a conștiințelor va fi atotputernic și va nimici omenirea. Nimeni nu garantează libertatea oamenilor în această civilizație, nimeni nu poate guverna forțele tehnologice în această civilizație. De aceea omenirea trăiește

pe culmile disperării”[25].

Ioan lanolide, prin mărturisirea sa exigentă, rămâne incomod pentru toți cei care se ascund în spatele formelor și se justifică prin acestea. Inclusiv pentru cei care invocă asumarea condiției creștine ca formă de rezistență în fața presiunii duhului lumii exercitat prin sistemul tehnologic actual, este fundamental să se înțeleagă faptul că nu un creștinism aliniat la convențiile lumii reprezintă soluția veritabilă. Convenționalismul, institutionalizarea si birocratizarea exce- sivă, reducerea slujitorilor Bisericii la niște funcționari eficienți prin rapoartele administrative realizate și bifarea unor proceduri ce reglementează o organizare detaliată sunt forme ale secularizării produse în interiorul vieții Bisericii.

Mântuitorul Hristos a fost judecat, condamnat la moarte și răstignit prin legalismul invocat de arhiereii Sinedriului. *Este de preferat o Biserică supusă prigoanei decât una acomodată la duhul lumii, iar acest duh al veacului trecător se materializează astăzi prin organizarea riguroasă a detaliilor existente prin algoritmi și proceduri, menite să asigure o eficiență de tip tehnic-utilitarist. Convențiile și executarea formală a unor proceduri diluează semnificativ conștiința*

25 Ioan IANOLIDE, *Deținutul profet,* Ed. Bonifaciu, București 2009, p. 39. Tehnologia va împlini aspirațiile propagandei promovate de mitul progresului, ajungând ca omul să se închine mașinii. „Progresismul e fenomen universal. Niciodată omenirea nu a fost atât de unanim angajată într-o concepție ca în era tehnologică. Mintea oamenilor este materializată. Căci mintea oamenilor s-a concentrat, s-a educat și a suprasolicitat toate energiile spre a realiza maxima dezvoltare tehnică, nelimitată și absolută. Vițelul de aur, zeul străvechi, se arată azi ca o uzină atotputernică în spiritul omenirii. Lumea se închină mașinii. Este o pseudo- religie a dogmelor materiale, a sensului material și a finalității neantice [...]. Omenirea nu mai are transcendență, și consecința este dezechilibrul psihic, descompunerea morală, tirania politică, distrugerea naturii, alienarea și, în cele din urmă, războiul atomic”. Ioan IANOLIDE, *Deținutul profet,* Ed. Bonifaciu, București 2009, pp. 42-43.

mărturisitoare, dând iluzia unei misiuni performante. Bibliorafturile cu rapoarte, hârtii și evidențe de tot felul furnizează iluzia realizării unei misiuni impresionante, inclusiv atunci când nu există o corespondență între ceea ce este stocat ca informație pe un suport extern și realizarea efectivă. Autenticitatea și suflul viului mărturisirii autentice sunt lezate de birocrația excesivă de tip tehnic.

Mai mult decât atât, urmărindu-se și ținându-se la imaginea Bisericii, se poate ajunge la cultivarea unei atitudini prin care să nu fie asumată Crucea. *Hristos nu a ținut la imaginea Sa, a fost intransigent cu autosuficiența și formalismul cărturarilor și fariseilor, atrăgând ura înverșunată a acestora. Sf. Apostol Pavel a urmat aceeași linie, incomodându-i pe iudei. Credința devine mai lucrătoare și este întărită în vremuri de prigoană. Plecând de la ceea ce se trăiește în societatea actuală, este de maxim folos o atitudine prin care să fie cultivată vocația profetică a Bisericii, întrucât este mai puternică și mai lucrătoare o Biserică vie, supusă prigoanei decât o Biserică strălucitoare, prosperă, dar convențională.* în acest sens, testamentul lui Ioan lanolide este emblematic:

‚Afirmarea condiției creștine e astăzi un act de eroism al gândirii, cuvântului și vieții. Cine nu e gata de jertfa suprem
ănu poate rezista în credință în acest secol [...]. Așezați deplin în Hristos, să privim lumea prin ochi Lui, să o iubim ca El și să facem pentru ea tot ce ar face El dacă ar fi în locul nostru”[26].

26 Ioan IANOLIDE, *Deținutul profet,* pp. 170-171. „Toate problemele lumii se află în Crucea lui Hristos și la creștinilor. De câte ori vom rătăci drumul, vom lenevi pe cale, să ne înapoiem la Evanghelie și a Duhul Sfânt. Suferințele ce ni se pricinuiesc au menirea să biciuiască lenea noastră și să ne lumineze mințile [...]. Viziunea creștină asupra lumii, elaborată de martiri și sfinți, merită să fie luată în considerare de forurile cele mai înalte ale Bisericii și ale lumii, căci oamenii aceia au trăit și s-au jertfit pentru

3. Propaganda promovată prin mediile tehnologice

3.1. *Propaganda desfășuratăprin sistemul tehnologic*

Jacques Ellul arată că tehnologiile actuale integrate în cadrul unui sistem tehnologic realizează un mediu adecvat pentru promovarea unei propagande cuprinzătoare. Această propagandă este deopotrivă mai efici- entă, mai complexă și mai subtilă în raport cu tehnicile propagandistice desfășurate de-a lungul istoriei. Este vorba despre formarea unui anumit profil, cu gândire și acțiune direcționate, dar conturându-se iluzia propriei libertăți. Mediul tehnologic permite generarea unei multitudini de fantasme, de himere, determinându-se cadrul de formare a unei opinii publice într-o anumită direcție, cu iluzionările corelative date de himerele induse.

Practic, se dezvoltă o conștiință și o atitudine de tip magic care favorizează inducerea unui gând în mintea celuilalt, păstrându-se iluzia că gândul respectiv provine din mintea celui manipulat.

Tehnologiile actuale substituie puterea de tip magic, operată odinioară de mag într-un mod personal. Propaganda a fost înțeleasă de-a lungul timpului ca o lucrare prin care pot fi modificate gândurile, convingerile cuiva, astfel încât să fie posibilă aderarea la noua doctrin

ăpromovată de propagandă. Desfășurată în acest fel, propaganda presupunea capacitatea omului de a alege, de a schimba anumite idei și convingeri, cu altele, induse în mod propagandistic. Propaganda din societatea tehnologizată pune accentul pe implicarea într-o anumită acțiune. Important nu este să modifici o anumită gândire, ci să determini un anumit fel de a acționa.

în mod semnificativ, în propaganda actuală, omul deși se iluzionează că el este cel care alege o variantă sau alta (fie că este vorba despre politică sau de produsele de consum), în realitate, capacitatea sa de a trăi liber este semnificativ erodată. Prin sistemul tehnologic actual, propaganda nu se mai concentrează pe inducerea anumitor opțiuni, încercându-se determinarea oamenilor pentru o anumită opțiune. Practic, propaganda sistemului actual devine atât de eficientă, încât *oricare* dintre variantele asumate să facă parte să facă parte din sistem. în aceste condiții, eliberarea din sistem nu mai este posibilă decât prin recursul la un reper transcendent sistemului. *Propaganda sistemului tehnologic nu se mai bazează pe efortul de a schimba o opinie sau o convingere, ci pe ceea ce presupune pierderea reflexelor, pe alienarea gândirii astfel încât să fie erodată o reflecție personală. Deși este invocată importanța gândirii critice, indiferent de pozițiile așa zis critice ale unora sau altora, se rămâne la un joc de simulare a unor poziții contrare (cu soluții particulare distincte, uneori opuse), dar pe fond, conformiste cu logica sistemului.*

Propaganda din sistemul tehnologic actual nu este doar una care operează la nivel psihologic. Capacitatea tehnologiilor actuale de a influența la nivel subliminal subconștientul omului este impresionantă. Dar dincolo de această capacitate, se poate observa organizarea unui sistem

mântuirea în Hristos". Ioan IANOLIDE, *Deținutul profet,* pp. 184-185.

din ce în ce mai cuprinzător. Interacțiunea dintre persuasiunea propagandei exercitate la nivel psihologic și eficiența propagandei desfășurate în mod organizat determină o structurare a unei propagande cuprinzătoare, exercitate în mod continuu. *Permanența propagandei este o coordonată a sistemului societății tehnicizate de astăzi.* Pe această linie,
% omul ca persoană, cu abilitățile și aptitudinile sale personale, nu contează decisiv, întrucât el este redus la o secvență în cadrul unui meca- nism. Manipulatorul, prin propagandă, nu mai apare în prim plan ca persoană, ci rămâne în umbra sistemului, acoperit de paravanul unor mecanisme tot mai impersonale. Propagandistul este decuplat de propagandă, el fiind doar vectorul de imagine pentru o linie impusă prin- tr-un sistem impersonal. Dacă până la dezvoltarea rețelelor tehnologice de astăzi conta figura unui lider carismatic, capabil să mobilizeze mulțimile (de exemplu, inclusiv în propaganda ideologiilor extremiste - comunismul prin Lenin, sau nazismul prin Hider), astăzi mobilizarea se face prin rețele de socializare impersonale.

în aceste condiții, inclusiv discursul propagandistului nu mai exprimă propriile gânduri și cuvinte, ci conținutul aliniat la exigențele sistemului.

„Propagandistul rămâne un manipulator în umbra mașinii. El știe de ce folosește anumite cuvinte si care o să fie efectul acestora.

> > >

Cuvintele sale nu mai sunt umane, ci cuvinte calculate, tehnicizate;
ele nu mai exprimă idei în mod spontan. Propagandistul, bineînțeles, trebuie să creadă în cauza pe care o servește, dar nu o poate fundamenta cu argumentele sale personale, ci cu cele furnizate de către sistem”[27].

27 Jacques ELLUL, *Propaganda,* Vintage Books, New York, 1973, p. 24.

Ellul arată că în propaganda din cadrul sistemului tehnologic este suprimată opinia publică fundamentată pe capacitatea oamenilor de a asuma anumite opțiuni și convingeri. în trecut, propaganda funcționa pe linia necesității de modificare a unor idei și convingeri, astfel încât opinia publică să fie direcțională pe o anumită linie. în prezent, omul masificat, bombardat cu informația de masă prin mass-media, devine element decorativ. Omul este folosit doar pentru a participala un spectacol, în care este implicat fie activ (susținând și activând într-un mod mobilizator pe linia sistemului), fie pasiv, fiind de acord într-un mod implicit și tacit cu ceea ce se întâmplă. Practic, nu există alternativă reală, în termeni sociologici și istorici, la ceea ce presupune existența omului reticular din sistemul tehnologic actual. Omul este redus la un *like* sau la o cifră pentru scorul *rating*-|*A*|*íî.*

Spre deosebire de propaganda din trecut care presupunea aderarea la o anumită doctrină, fundamentarea și justificarea acțiunilor din- tr-un anumit crez, propaganda specifică sistemului tehnologic se concentrează pe determinarea unui anumit fel de a fi care să conducă la o acțiune, dincolo de capacitatea de a înțelege sau de a pune problema justificării actului respectiv prin anumite judecăți de valoare. Gândirea este suspendată, lozincile și sloganurile actualei propagandei determinând un activism decuplat de atitudinea bazată pe reflecție personală. Ellul arată că în acest context se întâlnesc în mod distinct propaganda agitației și propaganda integrării. Propaganda agitației este valorificată atunci când se dorește modificarea unor situații exterioare, cultivân- du-se un duh de răzvrătire, de contestare a autorității si a ierarhiei, de a rezista într-o manieră militantă față de ceea ce se presupune opresiunea unui anumit regim. Propaganda integrării, dominantă în sistemul tehnologic actual favorizează o gândire conformistă, o atitudine aliniată la comandamentele

sistemului. Inclusiv ceea ce pare a fi o atitudine anti-sistem este tolerată pentru iluzia opoziției. Totul devine o realitate integrată, conformă logicii sistemului, astfel încât acesta să se extindă tot mai mult, să devină tot mai totalizator. în această perspectivă, inclusiv cei care se consideră revoluționarii cei mai autentici, cei care se cred cei mai rezistenți în fața tăvălugului, nu sunt altceva decât elemente conforme cu logica sistemului, perfect integrate în el.

Ellul evidențiază că în propaganda actuală manipularea simbolurilor și a miturilor joacă un rol important. Anumite simboluri sunt deturnate, trivializate, astfel încât să fie folosite în promovarea logicii sistemului.
Adevărul nu mai este contestat explicit, ci trivializat și amestecat cu minciuna, astfel încât propaganda să aibă o anumită acuratețe și să fie mai eficientă. Miturile și simbolistica lor sunt reinterpretate in cheia ideologiilor dominante de astăzi. De exemplu, mitul muncii, mitul fericirii sunt interpretate în cheia eficienței impuse de logica tehnocratică a sistemului. Un mit esențial în propaganda actuală îl constituie mitul progresului. In numele acestui mit este implementată o agendă progresistă într-un ritm considerabil. Oricine are o reacție critică la acest demers primește eticheta de retrograd, anacronic, fundamentalist, etc. în numele mitului progresului se consideră că omul conectat la cât mai multe și mai variate surse de informare este *updatat,* în pas cu noutatea știrilor, fiind într-o situație privilegiată în raport cu cei deconectați de la astfel de surse. In fapt, propaganda prinde mai mult la acest public, blindat cu informații. *Suprastimularea informațională erodează capacitatea unei reflecții personale și critice. Un om conectat permanent la medii tehnologice, asaltat de informații nu mai are răgazul de a fi cu el însuși, de a dezvolta o anumită inferioritate, esențială pentru structurarea unei gândiri*

proprii. Suprainformația exercitată constant produce alienare. Nu este vorba doar de o diminuare a capacităților cognitive, ci și de o tocire a sentimentelor, o înstrăinare fată de sine si fată de simțurile celuilalt, o erodare a afectivității, a empatiei față de semen. Ellul menționează că informația excesivă > >

„[...] paralizează gândirea, simțirea și voința, funcționând ca un fel de anestezic. Cei conectări la astfel de medii informaționale devin prizonierii unor zm^-uri, a unor fapte și a unor evenimente asupra cărora nu pot dezvolta o reflecție proprie, fundamentată pe judecăți de valoare. Mecanismul informației tehnicizate produce un fel de hipnoză asupra omului care nu mai are controlul asupra mediului informațional. In definitiv, opinia sa se bazează doar pe ceea ce se transmite prin intermediul acestor medii, nemaifiind vorba de o experiență sau de o alegere la nivel personal. Omul devine prizonierul informației tehnicizate care-1 reconfigurează într-un anumit fel. Este o iluzie să se creadă că el poate alege în mod liber cu privire la ceea ce i se prezintă ca fiind adevărat. Și pentru că propaganda rațională creează situații irațională, rămâne deasupra a orice, propaganda care înseamnă controlul lăuntric al persoanei de către forțe sociale, ceea ce presupune deprivarea omului de sine însusi”[28]. >

Ellul evidențiază condițiile necesare pentru dezvoltarea și promovarea propagandei. Orice propagandă are nevoie de un mediu prin care să fie implementată. Propaganda este asociată cu o ideologie care este promovată în mod persuasiv. Ellul arată cum propaganda a devenit o realitate eficientă în contextul societății masificate, prin apariția și dezvoltarea mass-media, prin generarea și cultivarea unei opinii publice formate mediatic. Mediile tehnologice corespondente comunicării mass-media integrează și depășesc totodată puterea ideologiilor. Aceste medii operează conform unei logici interne, urmând regulile specifice acestor medii. O coordonată a acestei logici este eficiența; ea este dublată de puterea imaginii. *Eficiența și imaginea în fața lumii devin criterii determinante pentru a legitima o anumită poziție.*

28 J. Ellul, *Propaganda,* p. 85.

în acest context se pune problema în ce măsură Biserica poate recurge, din motive misionare, la aceste medii, fără să trădeze conținutul și duhul Evangheliei Mântuitorului Hristos. Poate fi propovăduită Evanghelia, rămânând în fidelitate față de Duhul și Adevărul ei? în ce măsură, pentru a nu rămâne marginală, în afara jocului, fiind exclusă de la influențarea opiniei publice, Biserica poate folosi aceste medii, păstrând ceea ce este esențial pentru vocația ei sfințitoare a lumii? Sunt întrebări de actualitate, care necesită abordări lucide, realizate cu discernământ.

Ellul analizează aceste aspecte, precizând că fie Biserica nu recurge la aceste medii, refuzând să facă propagandă, fie se angajează pe calea mobilizării maselor și atunci, prin mediile mass-media, demersul său va fi influențat de intruziuni ideologice și propagandistice. Folosind aceste medii, Biserica se supune vulnerabilității date de calea unei acomodări la un mediu impregnat de duhul lumii. De fiecare dată (istoria dă mărturii în acest sens) când Biserica a asumat calea unei acomodări a duhului și a mesajului Evangheliei la duhul lumii, trăirea adevărului creștin a fost diluată. Se poate ridica următoarea întrebare: ne vrea Dumnezeu eficienți prin criteriile acestei lumi? Așteaptă Dumnezeu să fim confirmați prin *like-uri,* sondaje, vizualizări, crezând că un golaveraj impresionant pe această linie poate însemna garanția unei misiuni cu impact?

Ellul exprimă într-un mod hotărât că justificarea de a pune mediile mass-media în slujirea și propovăduirea Evangheliei lui lisus Hristos riscă să devină o iluzie. Inclusiv, când ne angajăm în mod sincer și consecvent în această motivație, Ellul evidențiază că mediile tehnologice își urmăresc propria lor logică, neputând fi instrumenta- lizate pentru a transmite ceva într-un alt duh decât cel care le structurează și anume:

duhul acestei lumi. El arată că promovarea Evangheliei prin mass-media implică o alienare, o deturnare a creștinismului, o impregnare a acestuia de ideologie.

Ellul afirmă răspicat incompatibilitatea duhului Evangheliei Mântuitorului lisus Hristos cu logica specifică mediilor tehnologice corespondente comunicării mass-media.

„Propaganda este un sistem total care fie este acceptat, fie este respins în întregime. Dacă Biserica îl acceptă, atunci creștinismul promovat prin sistemul mediatic nu mai este creștinism, ci el este redus la o ideologie sau la o religie seculară [...]. Folosind massmedia, Biserica va fi capabilă să mobilizeze și să convertească mii de oameni, dar la o ideologie, nu la Evanghelie. Va fi o ideologie care va folosi principii doctrinare ale învățăturii creștine și un vocabular creștin, dar nu va exprima autenticitatea trăirii creștine [...]. Când Biserica folosește aceste medii, ea procedează ca organizațiile si instituțiile acestei lumi. Ea se adresează maselor, influențează opiniile colective, conduce mișcări sociologice și chiar atrage oameni care par să accepte creștinismul. Dar în fapt, Biserica devine o falsă biserică. Ea dobândește putere și influență în duhul acestei lumi, interiorizând acest duh în viata Bisericii. Astfel, Biserica se integrează în lume [...]. Ea își diminuează dimensiunea spirituală, pentru a transmite un creștinism deformat. Subordonează ceea ce este esențial față de unele determinări sociologice. Se supune legilor eficienței acestei lumi pentru a deveni o putere în lume. în acel moment, ea a ales puterea în detrimentul adevărului”[29].

3.2. *Diluarea libertății în angrenajul tehnologic*

Pentru Ellul, esența tehnologiei este tehnica. Cuvântul folosit de Ellul în limba franceză este *la technique,* nu *la technologie.* Societatea la care se referă este *la société technicienne* și nu *la société tehcnologique.* Traducerea cărții sale *La Technique* în limba engleză prin *The Technological Society* poate să genereze o anumită neînțelegere. Gândirea societății tehnologice ca una a mașinilor, poate să piardă din vedere tocmai esența tehnicii. Aceasta nu ține de o anumită tehnologie, de mașină ca obiect sau de intercorelarea mașinilor, ci de eficienta teh- nicii prin care raționalitatea de

29 J. Ellul, *Propaganda,* pp. 230-231.

tip tehnic se impune în toate domeniile existenței, astfel încât să fie asigurată o eficiență maximă. *Esența tehnicii nu ține de inginerii tehnologice, ci de știința organizării și a managementului, astfel încât structurile sociale să fie organizate pentru asigurarea operativității maxime prin raționalitatea tehnică (algoritmi, proceduri, regulamente, directive, etc.) iar societatea să fie reorganizată pentru a fi cât mai eficientă, precum o mașină.*

Automatizarea gândurilor, a cuvintelor și a gesturilor ține de acest proces tehnic. Raționalitatea tehnică standardizează și automatizează cu scopul creșterii eficienței. Intr-adevăr, se ajunge la o creștere a eficienței, dar tributul se plătește în suflet și în viață. Un manager poate să realizeze un sistem dominat de logica tehnicii, chiar dacă nu folosește artefacte tehnologice, prin impunerea unei raționalități tehnice, astfel încât să fie realizată o birocrație și o organizare excesivă, până la ultimul detaliu pentru asigurarea unui control maxim și a unei productivități ridicate. Inițiativa liberă este descurajată. *Nimic nu trebuie să fie imprevizibil. Totul trebuie organizat. Viața se reduce la o succesiune de secvențe perfect organizate și integrate într-un sistem cuprinzător.*

De-a lungul timpului tehnica s-a manifestat punctual, în spațiu și timp. Au existat numeroase tehnici, dar acestea se transmiteau local, nu fără o oarecare dificultate, fiind integrate în cultura vremii. Cultura nu trebuia în mod necesar să fie adaptată la tehnică. Motivația tehnicii nu ținea de exclusivitatea eficienței. Ellul arată că odată cu revoluția industrială din secolul al XVIII-lea se produce o modificare dramatică. Revoluția industrială este doar un aspect al revoluției tehnice, întrucât esența acestei revoluții ține de căutarea eficienței cu orice preț, de identificarea celor mai bune mijloace, pentru a asigura eficienta în tot ceea ce se

face. Astfel, a fost creat ceea ce Ellul numește „fenomenul tehnic”. Acesta constă în analiza rațională a tuturor posibilităților tehnice pentru a fi selectată cea mai eficientă dintre ele.
Prin abstractizarea și absolutizarea rațiunii tehnice, aceasta este extinsă în toate domeniile vieții. *Căutarea celor mai bune mijloace devine o metodă operațională aplicată în toate împrejurările concrete al vieții. Totalitatea metodelor raționale într-un sistem cât mai eficient ține de realitatea dezvoltării unei tehnici care va acapara întreaga existență. Ellul nu realizează o critică asupra unui obiect tehnologic oarecare sau față de nevoia de a fi eficienți într-o anumită situație, ci este criticată această tiranie a eficienței, obsesia de a fi eficienți în absolut orice, absolutizarea și generalizarea eficienței întrucât acest fenomen este un grav atentat la adresa libertății.*
>

Ellul atribuie tehnicii următoarele caracteristici necesare pentru asigurarea eficienței: raționalitate, artificialitate, automatizare, auto-dez- voltare, monism, universalism si autonomie. Raționalitatea se mani- festă prin realizarea unor proceduri, a unor regulamente prin care totul să fie reglementat printr-o raționalitate operativă de tip tehnic. Omul devine un executant care aplică în mod corect procedura indicată, astfel încât să fie asigurată eficiența. Ceea ce ține de natural trebuie reconfigurât astfel încât se ajunge la artificialitate. Automatizarea generată prin raționalitate și artificialitate determină o invadare a tehnicii, inclusiv în medii tehnice, existând o preferință pentru ceea ce este tehnic, astfel încât în întâlnirea dintre tehnic și non-tehnic, să fie preferat primul. Astfel, se ajunge la o auto-dezvoltare a tehnicii. Monismul se referă la faptul că tehnicile sunt în esență la fel, că se aplică invariabil și că nu există loc

pentru asumarea unei anumite etici. Conștiința trebuie aplatizată pentru a deveni un tehnician performant. Monismul implică universalismul. Acesta presupune remodelarea întregii lumi după chipul tehnicii (nu există niciun domeniu care să nu fie atins de tehnică). Universalismul totalitar al tehnicii nivelează orice cultură, dă iluzia diversității, a reacțiilor antisistem, toate permise în mod compensatoriu, dar în aceeași logică a sistemului: eficiența. Logica tehnicii este autonomia, în felul acesta se consolidează încrederea în propriile puteri

Tehnicienii dezvoltă o propagandă care arată că tehnica întărește libertatea omului. Ellul demască această poziție, arătând că este o iluzie și afirmă că tehnica este noul tiran. Noua tiranie de tip tehnic, sclavia tehnologică, vor fi cele mai cumplite, cunoscute în istorie. Se va ajunge la un control generalizat al omului, la condiționări ale gândurilor și sentimentelor (o lume precum cea descrisă de Aldou

sHuxley în *Minunata lume noua).* Oamenii vor deveni prizonierii unui univers artificial, ei înșiși fiind modificați prin biotehnologii la care se supun.

Ellul menționează că prin propagandă și iluzie, prin puterea de tip magic exersată prin mediile tehnologice, omul va fi restructurat, ajungându-se la un conformism total. Astfel, libertatea este profund afectată întrucât se va ajunge la o alienare a gândirii, la o imposibilitate de exersare a unei reflecții personale necesare asumării unei opțiuni proprii. Propaganda prin mediile tehnologice va facilita substituirea libertății cu iluzia libertății. Propaganda va consolida sistemul tehnologic, făcând legătura între cerințele sociologice ale tehnicii în vederea asigurării eficienței și nevoile psihologice existente la nivel personal. *Tehnici psihologice, sociologice, neuropsihologice, mediatice, statistici vor fi dezvoltate pentru modelarea gândirii și a comportamentului oamenilor, astfel încât acestea să devină cât mai previzibile. Nevoile psihologice personale vor fi exploatate (diferite tehnici de dezvoltare personală) astfel încât ele să fie integrate și aservite scopurilor structurilor organizaționale.*

Ellul arată că propaganda promovează anumite acțiuni pentru a scurtcircuita deliberarea, astfel încât omul să acționeze aproape instinctiv după un mecanism inconștient pentru el. Cuvintele propagandistice nu sunt cele spontane, imprevizibile, ale unui om liber, ci cuvinte calculate în mod tehnic pentru a produce anumite reacții și emoții așteptate. Prin toate aceste tehnici de manipulare se urmărește integrarea cât mai eficientă a omului în sistemul tehnologic, astfel încât acesta să devină o secvență executantă, trăind iluzia că ceea ce face și ce trăiește el este împlinirea vieții lui. Ellul arată că emergența tehnicii în mass-media va avea un rol covârșitor în structurarea unui »

mental colectiv, favorizând o manipulare la scară largă.

Ellul arată cum libertatea personală este subminată prin combinarea dintre mass-media și propaganda tehnologică, astfel încât manipularea va fi posibilă în adâncul minții, realizându-se o nouă percepție 104și reprezentare asupra lumii. *Unicitatea conștiinței personale va fi tot mai diluată și progresiv substituită cu o nouă personalitate tot mai colectivă, cu un mental colectiv, o opinie publică standardizată, adaptată și modelabilă în funcție de nevoile sistemului tehnologic. Intr-un asemenea context, relațiile intra și interpersonale sunt profund slăbite.*

Formarea opiniei publice se face prin simplificarea grosieră, lipsită de nuanțări a interpretărilor date pentru anumite situații, persoane și evenimente. Omul trebuie să opteze clar pentru o anumită variantă (de obicei, demonizarea unei persoane, a unei instituții etc.) astfel încât valul de ură stârnit să fie valorificat pentru o acționare în scopul îndeplinirii scopului sistemului, legitimată prin forța opiniei publice. Curentul opiniei publice va înlocui exersarea libertății personale, fiind generate tendințe și tipare de gândire și de acțiune.

Ellul subliniază că tot ceea ce tine de industria divertismentului și a sportului va fi folosit pentru furnizarea unei iluzii a libertății. Pe de o parte, mai ales prin filme și talk-show-uri de divertisment oamenii sunt obișnuiți cu anumite tendințe și tipare pentru a fi pregătiți pentru receptarea favorabilă a unei agende ideologice, pe de altă parte prin divertisment și sport omul are impresia unei evadări, a unei eliberări din realitatea cotidiană stresantă și apăsătoare. Propaganda modifică climatul psihologic al societății, favorizându-se realizarea condițiilor pentru producerea omului masificat, fiind distorsionată profund

libertatea.

Ellul menționează că există o propagandă sociologică și una politică, prima pregătind-o pe a doua. Propaganda sociologică se face pregătind un anumit climat, anumite situații de criză care impun atitudini și angajări concrete pentru găsirea și implementarea unor soluții. Pe acest fundal se dezvoltă propaganda politică, miezul acesteia constând din intenții și interpretări date situațiilor sociale prezentate, cu scopul de a instrumentaliza opinia publică. în felul acesta, opinia publică poate fi manipulată pentru a legitima războaie, schimbări deguverne, revoluții etc. Ellul arată însă că ceea ce ține de folosirea tehnicii în scopuri politice, ține de iluzia de a crede că tehnica poate fi controlată politic. El o numește iluzia politică a libertății.

Iluzia libertății se realizează prin convergența dintre tehnică și politică. Odată cu această intersecție, liderii carismatici, capabili, cu personalitate puternică, imprevizibili și greu de controlat vor ajunge tot mai greu în poziții cu responsabilitate guvernamentală. Vor fi preferați cei care se acomodează ușor, adaptându-se la cerințele sistemului tehnologic, tehnicienii care să execute în mod corect și previzibil sarcinile trasate. Schimbările realizate în context electoral sunt un fel de joc, fiind schimbați anumiți oameni, dar asigurându-se continuitatea unui sistem din ce în ce mai acaparator. Ellul arată cum decidenții politici sunt dependenți de ceea ce dictează mass-media.

Ellul precizează că influența determinantă a mass-media transformă natura politicii. El menționează că afacerile politice nu mai sunt jocuri ale regilor, prinților sau a unei elite politice, ci devin apanajul opiniei publice. Ellul spune că nu va mai fi o diferență între democrație și dictatură, întrucât prin mass-media se va obține consensul dorit al opiniei publice. *Cetățeanul societății tehnicizate va fi cel informat prin mass-media, un spectator al realității prin intermediul*

reprezentării mediate de ecran, astfel încât să reacționeze la stimulii transmiși mediatic. Acest cetățean va acționa la urgențele și prioritățile transmise prin mass-media.

Fluxul informațional cu care omul este bombardat, știrile, majoritatea fiind prezentate ca de ultimă oră, dispersează atenția. Se trece cu rapiditate de la un eveniment la altul pe întregul mapamond, astfel încât informația nu poate fi procesată. Nu există un timp de reflecție și în felul acesta judecata proprie este anihilată. Pentru păstrarea unui anumit grad de libertate, Ellul propune o anumită deconectare de la mass-media. El concluzionează în mod radical că un om care citește zilnic presa nu este o persoană liberă din punct de 106vedere politic. Ce să mai spunem despre situația de astăzi cu Inter- netul si cu rețelele de socializare?! » >

Ellul afirmă că dacă politica a fost definită ca arta posibilului, în societatea tehnicistă politica înseamnă că tehnicianul determină ceea ce este posibil. Determinismul tehnologic se manifestă inclusiv în sfera vieții politice, contribuind semnificativ la erodarea libertății. Ellul vede esența tehnicizării politice în dominarea statului și a partidelor politice de către birocrație. Statul este transformat într-o enormă mașină de birouri, supunându-se logicii sistemului tehnologic: eficiența. Deciziile sunt transferate experților și tehnocraților (de fapt, simpli executanți ai unor directive prin intermediul unor politici raționalizate tehnic). Aceste politici sunt decuplate de la nevoile concrete ale cetățeanului, fiind implementate cu scopul promovării interesului sistemului dominator. Intr-un asemenea context, Ellul arată că în politică se va resimți o acută criză de lideri, întrucât politicienii reduși la simpli birocrați, executanți ai unor politici tehnicizate, pot fi niște amatori care nu vor înțelege consecințele propriilor acte.

Ellul arată că pentru trăirea libertății autentice este nevoie de depășirea iluziei politice. Soluția este speranța dată de credința în Evanghelie, nu este una politică. El desființează ceea ce Bertrand de Jouvenal numește „mitul soluției”. încrederea în soluții politice salvatoare conduce la una dintre cele mai tragice iluzii din zilele noastre. Soluția

reală o reprezintă trăirea Evangheliei. în afara acestui mod de viață rămân necesitatea tehnică și iluzia politică a libertății.

Logica sistemului tehnologic este eficiența de tip tehnocratic. Ceea ce ține de viața persoanei, bucuriile sau necazurile personale, aspirațiile lăuntrice ale omului, legate de existența sa, materializată în relațiile intrapersonale și interpersonale, sunt nivelate, strivite, fiind trecute în categoria pagubelor colaterale. Totul se justifică în numele eficienței sistemului. *Omul redus la număr, la o rotiță în angrenaj, la o secvență integrată în algoritmul procedurilor, este supus constant alienării. Viața în el însuși și din jurul său este anesteziată, fiind considerată prin spontaneitatea și imprevizibilitatea ei un inconvenient de neacceptat în sistem. Orice trebuie să devină previzibil, să poată fi cuantificat și integrat în parametri tehnici.*

Sub presiunea eficienței tehnocratice, bucuria vieții este substituită treptat de o apăsare dată de existența organizată până la ultimele detalii, o existență derulată ca o succesiune de secvențe prin care vidul lăuntric este cosmetizat în mod compensatoriu prin iluzia de a crede că suntem angajați în realizarea unor fapte menite să schimbe decisiv cursul istoriei. Amăgirea omului care se aneantizează prin robotizare, crezând că este vectorul exponențial al progresului, reprezintă drogul ce anesteziază mintea și inima omului tehnologizat de astăzi. Multi dintre oamenii de astăzi își petrec viața, în majoritatea situațiilor, în, cu și printre artefatte. Omul ca prizonier al lucrurilor făurite de el însuși, incapabil să mai trăiască uimirea generată de prezența sa în mijlocul creației lui Dumnezeu, se adâncește în utopia prometeică, de făurire a unui destin glorios pentru lumea

tehnologizată.

Monotonia de tip robotizat invadează și cucerește existența omului. Dis de dimineață până seara târziu, omul de astăzi, captiv al angrenajului tehnologic, repetă mecanic aceleași gesturi, execută aceleași proceduri, având o viață mediată de artefacte și aplicații tehnologice, nu una nemijlocită.

Această stare de spirit specifică tehnologiei, este cea care favorizează dispersia spre cele exterioare și spre realizarea automatizată a unor proceduri în vederea asigurării eficienței maxime. Omul este déstructurât lăuntric, feliat în secvențe specializate și ulterior fiecare secvență este integrată în funcție de nevoile sistemului. înainte de a deveni una cu sistemul, omul este reconfigurât lăuntric, déstructurât și apoi restructurat după chipul impersonal al angrenajului tehnologic.

Se cunoaște că Tradiția filocalică insistă asupra duhului în care săvârșim un anumit lucru, facem o anumită faptă. Sf. Isaac Șirul arată că dincolo de lucrul înfăptuit, duhul în care se face lucrul respectiv contează. în sistemul tehnologic, accentul se pune pe capacitatea de execuție, de înfăptuire, de a face lucruri în mod eficient. Tehnicianul, expertul, specialistul sunt sintagme care-1 desemnează pe omul făptuitor, care și-a însușit și interiorizat abilitățile de tip productiv. în sistemul tehnologic *a fi* este echivalent cu *a face, a produce* în mod eficient.

Pe această linie, sistemul tehnologic, urmărind în mod consecvent eficiența, va elimina specificitatea, caracterul de taină și de unicitate, coordonate reprezentative pentru persoana umană.

„Mașina nu tolerează disonantul. în esența ei, tehnologia

nu urmărește o finalitate umană; «scopu» ei principal este eficacitatea. Cu alte cuvinte, *perfecta integrare și coordonare a subansamblurilor în angrenaj* [...]. La începutul mileniului III, marile ansambluri tehnologice s-au unificat într-un *unic angrenaj planetar*[100].

Logica de tip conexionist, de adaptare și de integrare în sistem, vizează schimbarea structurii mentale a omului de astăzi. Ovidiu Hur- duzeu arată că sclavii fericiți ai societății încă mai aveau conștiința , > > > unei posibile evadări din sistem (concedii în locuri exotice, căutarea unor senzații tari, evadările de la sfârșit de săptămână prin excese de

Ovidiu HURDUZEU, *Sclavii fericiți - lumea văzută din Silicon Valley,* Ed. Timpul, Iași 2005, p. 198. „Urmându-și propria logică, tehnologia actuală unifică omenirea prin omogenizarea diferențelor și eradicarea alterității. Societatea postindustrială nu suportă alteritatea, întrucât o consideră neintegrabilă. A fi în spațiul tehnologic înseamnă, pur și simplu, a fi integrat. «Integrarea» nu tolerează libertatea persoanei de a fi ea însăși, de a rămâne un «celălalt» față de Angrenaj. O astfel de persoană ar reprezenta un dușman și o primejdie permanentă. In ambientul tehnologic ești obligat să te conformezi, să interiorizezi reglementările Angrenajului și să le adopți în chip de propriile tale legi". Ovidiu HURDUZEU, *Sclavii fericiți...,* pp. 198-199. „Printr-o schimbare de sens, angrenajul tehnologic se constituie pe sine în esența realului. Oferind senzația certitudinii, unitatea monolitică a tehnologiei moderne creează impresia unei realități «mai adecvate»". Ovidiu HURDUZEU, *Sclavii fericiți...,* p. 201. „Tehnopolisul este un ansamblu monstruos de detalii «raționale», primul oraș global al umanității. Un cod tehnologic, un exces de mijloace". Ovidiu HURDUZEU, *Sclavii fericiți...,* p. 202.tot felul, etc.), pe când sclavii reticulari, transformați în secvențe din cadrul unor rețele, trăiesc drama unei alienări și înstrăinări profunde. Munca istovitoare și robotizată, fără satisfacții pe plan lăuntric, competitivitatea feroce cu el însuși și cu cei din jur, angajarea în proiecte mereu înnoite pentru atingerea unor praguri de eficiență, în continuă creștere, îi confiscă omului posibilitatea să mai dezvolte o reflecție proprie cu privire la viața lui și la ceea ce se întâmplă în jur.

Incapabil să mai înțeleagă sensul propriei existențe și să sesizeze semnele vremurilor, omul reticular de astăzi devine o secvență adaptată la exigențele rețelei. Identitatea și demnitatea persoanei, libertatea omului sunt profund mutilate. Alterarea identității și libertății personale determină o alienare fără precedent. întrucât, omenește nu este întrezărită nicio soluție de ieșire din sistemul reticular, pentru a nu se ajunge la o conștiință strivită de deznădejde, în mod iluzoriu sistemul oferă compensatoriu anumite variante de evadare (o regretabilă amăgire).

Cu cât se angajează mai mult în existența robotizată și, apoi, cu cât încearcă să evadeze din sistemul reticular, folosind tot logica și mijloacele sistemului tehnologic, omul devine un prizonier tot mai înlănțuit în rețeaua sistemului.

„Omul reticular este acel sclav fericit care, complet angrenat, are misiunea să perpetueze hipercomplexitatea conexionistă. Proletarul avea posibilitatea să se răzvrătească. Sclavul fericit al postmodernității este privat de opțiunea răzvrătirii, îi rămâne însă deschis accesul la un spațiu permisiv compensatoriu: «societatea spectacolului» (Internet, *mass media,* consumism, spectacolul fotbalistic, cultura «populară», pseudocritica socială etc.). Deși nu oferă o reală «ieșire din sistem» spațiul permisiv produce măcar iluzii cu efecte terapeutice”[30].în fața extinderii acestei revoluții conexioniste prin care tehno- globalismul actual este instrumentalizat pentru structurarea unui angrenaj planetar este important să dobândim și să cultivăm un discernământ duhovnicesc. în acest sens, un prim pas îl constituie faptul de a nu ne lăsa entuziasmați de propaganda progresului tehnologic, de a fi capabili să rămânem lucizi și angajați în dezvoltarea unor reflecții personale. Apoi, în mod fundamental, să nu ne lăsăm ispitiți de genul unor lupte antisistem. Revoluția conexionistă, promovată de sistem, nu poate fl depășită de revoluții de tipul *#rezist* sau *#boicot.* Duhul revoluției, indiferent de modul în care se materializează, rămâne străin față de ceea ce înseamnă o așezare în Duhul Adevărului, în Duhul lui Hristos. Mântuitorul nu a făcut nicio revoluție în plan extern, în ceea ce presupune orizontala existenței.

Mișcările antisistem sunt încurajate și atent

30 Ovidiu HURDUZEU, Mircea PLATON, *A treia forță: România profundă,* Ed. Logos, București 2008, p. 80. „Rețeaua îl separă de semenii săi și de el însuși în numele «eficienței». In biroul-cușcă, Vasile este doar un mecanism programat să ducă la îndeplinire «proiecte»; acasă devine un robot domestic, viața sa particulară fiind prinsă în păienjenișul no

supravegheate de reprezentanții sistemului. *Pentru păstrarea libertății în Duh și Adevăr, pentru promovarea identității și demnității personale, este nevoie de o angajare deopotrivă eroică și duhovnicească în ceea ce înseamnă specificitatea și concretețea vieții personale. La nivelul persoanei, înlăuntrul ei, în adâncul omului angajat într-o viață trăită în Duh și Adevăr, se pecetluiește taina libertății prin lucrarea harului. Semnele lucrării duhovnicești și harice nu pot fi scanate prin ochii tehnologiei, ai sistemului reticular*. Nu sunt șanse pentru demersuri de sus în jos, ci plecând de la firul ierbii, de la ceea ce înseamnă recuperarea și trăirea relațiilor intrapersonale și interpersonale, față către față, inimă de la inimă se poate ajunge la șansa trăirii libertății și demnității personale.

altor câteva zeci de rețele. Fiecare rețea îl «feliază» , nu-i mai permite să se aduce într-o persoană". Ovidiu HURDUZEU, Mircea PLATON, *A treia forță.*.p. 80. „Scopul final al revoluției conexioniste este să transforme sclavii fericiți în robi reticulari [...]. Munca imbecilizantă i-a răpit timpul de reflecție, iar propaganda conexionistă îl împiedică să înțeleagă ce se întâmplă cu el însuși și cu lumea din jur [...]. Abandonând atât realitatea cât și transcendentul, incoerente din punct de vedere conexionist fiindcă trimit la «altceva din afară» - omul reticular este înlănțuit în ghetoul hiperspecializărilor profesionale și identitate". Ovidiu HURDUZEU, Mircea PLATON, *A treia forță...*, p. 81.

Nu se poate ajunge la un compromis între tehnologia actuală și libertate, întrucât forța sistemului tehnologic actual impune limitări repetate ale libertății persoanei umane. Ceea ce inițial se propune ca *opțiune,* devine în timp *obligație.* Rapiditatea nefiziologică prin care sistemul tehnologic se extinde atentează grav la libertatea omului. Nicio instituție, protocol sau cod de etică nu poate în mod real proteja libertatea, demnitatea și integritatea persoanei umane în fața tăvălugului tehnologic actual. Aceste afirmații grave nu au menirea de a cultiva un ton prăpăstios și apocaliptic, ci de a stimula dezvoltarea unei lucidități duhovnicești. > >

Ce presupune aceasta? înseamnă că nu este suficient să rămânem doar la o luciditate prin care există capacitatea de a înțelege, de a analiza si de a evalua semnele vremurilor.
Esențial este ca deodată cu realismul) >
unei conștiințe lucide să fie intensificată angajarea pe calea credinței, cu dezvoltarea încrederii în lucrarea milostivă șiproniatoare a lui Dumnezeu. Credința trăită la nivel personal și împărtășită comunitar, reprezintă calea de salvare din marasmul malaxorului structurat prin sistemul tehnologic actual. Practic, biruința asupra capcanelor sistemului nu poate fi realizată cu armele sistemului, iar credința nu este o componentă a sistemului.

întrucât sistemul tehnologic nu urmărește nici un scop transcendent, ci determină o organizare riguroasă și detaliată a duhului lumesc care să-l cuprindă în întregime pe om, doar angajarea prin credință pe verticalitatea existenței este salvatoare. Sistemul produce rețeaua în care legăturile vii și organice între oameni sunt substituite de proceduri artificializate. Realitatea dată este înlocuită cu cea construită, o lume a artefactelor și a mediilor ce mijlocesc întreaga existență.

Puterea nivelatoare a sistemului tehnologic derivă din faptul că organizând duhul acestui veac trecător, prin logica divertismentului, transformă totul în insignifiant.
„Este o lume a formelor abstracte în care raporturile tehnice au înlocuit treptat legăturile vii dintre oameni, organizarea(administrarea, gestiunea) s-a substituit coerenței naturale, formele mediate - realităților concrete. O lume a cărei extraordinară putere derivă din cultivarea sistematică a insignifiantului. Sistemul tehnologic nu urmărește nici un scop transcendent, în afară de propria autoproliferare; de aici capacitatea sa de a fi în același timp stabil și extrem de

maleabil. Tehnologia nu-ți cere decât să-i urmezi logica. Altfel spus, să te lași integrat în mecanismele ei pentru ca, în final, tu însuți să te comporți ca *un insignifiant funcționar*[02].

4. Tehnologia ca sistem. Implicațiile sistemului tehnologic

4.1. *Caracteristicile specifice tehnologiei actuale*

In mod simplist, Ellul este considerat potrivnic tehnologiei, într-un sens oarecum luddist (de a fi împotriva utilizării unor aparate

Ovidiu HURDUZEU, *UNABOMBER - Profetul ucigaș,* Ed. Logos, București 2007, p. 364. „La orice mișcare ești «traversat» de un conținut străin care te determină - un «altceva» măsurat, repartizat în «calități», «cantități», «funcții», «traiectorii», identități reglate prin norme prestabilite. îți hrănești trupul după tehnicile alimentare propuse de experți; reclamele îți stârnesc dorințele; mintea îți mestecă idei standard propagate de *mass media,* chiar și cugetările cele mai intime nu-ți mai aparțin, prin ele năvălește peste tine «exteriorul» - te gândești doar: cum aș putea să supraviețuiesc în «sistem»? în spațiul tehnologic este imposibil să rămâi tu însuți, să te comporți în chip autonom, întrucât ești în întregime *colonizat* de «sistem»". Ovidiu HURDUZEU, *UNABOMBER...,* p. 364. Comentând atitudinea lui Unabomber, profetul ucigaș, cel care s-a răzvrătit împotriva sistemului tehnologic, dar fără credință, Mircea Platon subliniază că doar prin angajarea pe calea sfințeniei putem birui tentaculele caracatiței tehnologice. „Unabomber nu are răbdare. Unabomber vrea să fie eficient. Unabomber se așează în planul unei etici biologice și răspunde nihilismului tehnologic cu nihilism liric (posibil și freudian). Kaczynski luptă cu armele adversarului și acest lucru face ca soluția sa de ieșire din Sistem să nu fie decât o perpetuare a erorii tehnologice, cu aceleași rezultate antiumane. Deși neoconservatorii americani ar fi dispuși să finanțeze mașini care să «indice» existența lui Dumnezeu, singurul lucru care nu a fost încă colonizat de tehnologie e sfințenia, și probabil că reacția împotriva tehnologiei de acolo trebuie să pornească de la unul din lucrurile care nu pot fi obținute prin rețetă". Ovidiu HURDUZEU, *UNABOMBER...,* p. 397

.tehnice). Retorica simplificatoare de a reduce o analiză lucidă și critică la adresa tehnologiei la catalogări marcate de stereotipii face dificilă o raportare de o anumită profunzime. Prin această atitudine suntem condamnați să rămânem la suprafața lucrurilor, fără a avea posibilitatea unei investigații de anvergură pentru a analiza miezul fenomenului tehnologic. Ellul precizează de mai multe ori și în mod răspicat că atunci când vorbește de *tehnică* el nu înțelege doar arte- factele, mașinile, mecanismele de ordin tehnologic, ci ansamblul metodelor bazate pe raționalitatea operațională, focalizarea pentru a formaliza prin proceduri standardizate cum trebuie făcut cel mai bine un anumit lucru (practicile de timp *know-how).* Extinderea acestei raționalități tehnice în toate domeniile vieții în vederea realizării efi- > > > cienței determină un anumit mod de a gândi și de a fi.

Ellul nu se împotrivește unei anumite tehnologii, unei tehnici particulare, folosite local, ci față de puterea tehnicii, față de extinderea tehnocrației prin organizarea excesivă de tip birocratic. Birocratizarea minții și a vieții determină o alienare a gândirii vii, spontaneitatea și imprevizibilitatea existenței vii fiind substituite prin predicții de tip algoritmic. Spiritul tehnic este relaționat cu obsesia pentru organizarea până în cele mai mici detalii a existenței. Ellul face o trecere în revistă a prezenței tehnicii în diferite societăți în lucrarea *The Technological Society.* De exemplu, este analizat rolul tehnicii în lumea din antichitate, apoi felul în care s-a dezvoltat legătura dintre creștinism si tehnică. »

O idee de referință afirmată și argumentată de Ellul în cartea *The Technological Society* este că tehnologia actuală diferă prin natură față de tehnologia tradițională. El demontează presupoziția des întâlnită, promovată în mod special de cei care sunt optimiști în raport cu realizările tehnicii conform căreia nu există o diferență, de exemplu, între sabia din trecut si bomba atomică de astăzi. Omul resimte o aceeași > > frică. Ellul se distanțează de acest mod de a pune problema, încercând 114să sesizeze și să analizeze resorturile profunde ale mecanismelor care fundamentează interacțiunile dintre societate și tehnologie.

El arată că în societățile tradiționale, tehnica juca un rol limitat, ea se manifesta punctual în anumite coordonate, ghidate de gândirea mistică, viata era una non-tehnică. Inclusiv, în activitățile în care teh- nica era implicată într-un anumit fel, efortul tehnic rămânea secundar în raport cu bucuria de a face lucruri împreună. Societatea era liberă în raport cu puterea de tip tehnic. Tehnica, atât în lumea arhaică, precum și în antichitate sau Evul Mediu, nu ocupa un loc însemnat în viața omului, nu-1 acapara, ci reprezenta ceva punctual și redus, nu era o preocupare semnificativă. Oamenii își petreceau mai mult timp vorbind, fiind împreună, trăind într-o anumită comuniune. Pentru omul societății tehnicizate de astăzi confortul este înțeles în dimensiunea sa materială, concretizată prin cât mai multe și sofisticate bunuri și servicii, prin accesul la tehnologii tot mai perfecționate. Pentru omul din antichitate sau din Evul Mediu, confortul implica o realitate spirituală ce ținea de viața sufletului, iar în plan material confortul era asociat cu o anumite ordine estetică.

Tehnica în societățile tradiționale era locală și integrată în cadrul civilizației. Tehnica tradițională nu era obiectivizată în

sine, nu con- stituia un mediu propriu, având o anumită subiectivitate și fiind relațională cu specificitatea culturii epocii respective. Până în secolul al XVIII-lea tehnica s-a transmis într-o perioadă mai îndelungată, ea nu era transmisă uniform, existând o diversitate de tehnici pentru același lucru. Tehnica avea un pronunțat caracter pragmatic, fiind folosită pentru un scop precis și practic. în societățile tradiționale, inclusiv în folosirea instrumentelor pentru scopuri practice, tehnica era asociată cu frumusețea estetică. O tehnologie, deși era folosită pentru un scop pragmatic, în mod constant era relaționată cu nevoia de frumos. Frumusețea estetică nu era subordonată eficientei

> J

pragmatice.

Ellul evidențiază că tehnologia omului permitea opțiunea acestuia. Omul avea posibilitatea unei alegeri, fără să fie integrat într-un mediu tehnologic, indiferent de opțiunea lui (așa cum se întâmplă în sistemul tehnologic actual). Ellul precizează că interacțiunea dintre om și tehnică s-a desfășurat cu posibilitatea unei opțiuni reale a omului în societățile tradiționale. Odată cu secolul al XIX-lea, prin revoluția industrială, ritmul de transmitere a achizițiilor tehnice se modifică. Fenomenul tehnic începe să se impună într-o manieră tot mai pronunțată până la societatea tehnicizată de astăzi.

Ellul arată că în societatea actuală, tehnica nu mai poate fi integrată într-un anumit domeniu, redusă la un tip de activitate umană. Dimpotrivă, tehnica este cea care integrează toate domeniile de activitate și existență umană. Ea devine o realitate cuprinzătoare, manifestându-se peste tot, nefiind limitată de nimeni și de nimic. Progresul tehnologic nu poate fi stăvilit, nu poate fi pus în discuție, cu

atât mai puțin să fie criticat. Ellul precizează că tehnica actuală este rațională, raționalitatea de tip tehnic, manifestându-se în orice operație tehnică. Practic, orice intervenție tehnică reprezintă o reducere a faptelor, forțelor, fenomenelor și instrumentelor la scheme logice. O altă coordonată a tehnicii actuale este dată de artificialitate.

Ellul menționează în cartea *The Technological Society* că tehnica actuală este caracterizată de: automatism tehnic, auto-extindere, monism, universalism si autonomie. Intr-o mentalitate structurată prin raționalitate operațională, prin care totul se măsoară și se calculează, accentul pe metodă este semnificativ, dezvoltându-se un automatism structurat prin proceduri și aplicații tehnice. Automatismul tehnologiei actuale vizat de Ellul în urmă cu aproximativ șapte decenii este ilustrat în mod covârșitor în tehnologia actuală (softuri care proiectează alte programe informatice, roboți care fac alți roboți). Automatismul a ajuns unul infernal, manifestându-se în existența cotidiană. Prin automatism, omul își pierde puterea de a alege. Cel mult el optează în niște scheme predefinite. Opțiunea sa personală, dacă nu este prevăzută în setul prédéfinit de operații, nu este luată în calcul. Gândurile și acțiunile oamenilor devin automatizate. Alegerea omului se reduce la opțiunea în favoarea tehnicii cele mai eficiente pentru soluționarea unei anumite probleme. Omul este secvențializat printr-o sumedenie de scheme logice și proceduri. O mașină ar putea face operațiile realizate de omul automatizat. Opțiunea omului automatizat pentru o anumită operație predefinită nu înseamnă o reală alegere.

Automatismul tehnic nu poate fi pus sub semnul întrebării. Ellul arată că a putea implementa automatismul tehnic și a nu o face înseamnă un act antisocial și criminal. *Progresul tehnic este legat de automatism. Lozincile progresului tehnic sunt expresii ale încrederii în existența automatizată.* Astfel, activitatea tehnică executată în mod automat elimină orice activitate non-tehnică. Preferința tehnicii pentru alte metode tehnice în detrimentul unor abilități manifestate non-tehnic este evidentă. *Prin această predilecție a tehnicii pentru*

operații tehnice, excluzând activitățile non-tehnice, se poate observa o auto-extindere a tehnicii. Tehnica invadează orice domeniu, structurând un anumit mediu tehnologic.

Omul societății tehnologizate este atât de entuziasmat și de convins de superioritatea tehnicii, încât se orientează constant și cu multă încredere spre progresul tehnic. Arătând legătura dintre auto-extin- derea tehnicii și progresul tehnic, Ellul menționează că:

„[...] auto-extinderea tehnică poate fi formulată în două legi: 1) într-o civilizație dată, progresul tehnic este ireversibil;

2) Progresul tehnic tinde să acționeze, nu în conformitate cu

progresia aritmetica, ci cu cea geometrica .

în această perspectivă, progresul tehnic este o necesitate, rolul omului devenind tot mai redus. Nu mai contează atât de mult geniul

32Jacques ELLUL, *The Technological Society,* Vintage Books, New York, 1964, p. 89. sau superioritatea unei persoane într-un anumit domeniu, ci încrederea în puterea metodei. Un mediocru care execută cu fidelitate setul de proceduri tehnice este dezirabil și preferat față de cineva cu anumite capacități și abilități personale. Această prevalență a tehnicii, manifestată prin auto-extinderea tehnicii îi va încuraja pe oameni să acționeze doar pe baza unor principii ce le activează un mod comun si standardizat de a fi, nu să trăiască în virtutea unor vocații si abilitări superioare.

Monismul tehnologiei actuale presupune că fenomenul tehnic, incluzând diferite tehnici distincte, formează un întreg. Prin monismul tehnologiei actuale se realizează un mediu tehnologic prin care tehnica invadează toate domeniile de activitate. Nimic nu poate fi lăsat în afara tehnicii. In universul tehnic, necesitatea este cea care ghidează

activitatea. Universalismul tehnologiei actuale are două aspecte: geografic și calitativ. Universalismul tehnicii actuale indică accentele ei totalitare. Ellul afirmă în acest sens:

„Tehnica nu poate fi altfel decât totalitară [...]. Tehnica nu poate lăsa ceva neatins din civilizația actuală. Totul o privește [...]. Rămășițele civilizațiilor mai vechi care persistă în lumea de astăzi, amenințate de valul tehnologic nu pot opune rezistență întrucât sunt non-tehnice [...]. Civilizația tehnică înseamnă că civilizația noastră este construită prin tehnică, pentru tehnică (orice din această civilizație trebuie să servească unui scop tehnic) și este exclusiv tehnică (exclude ceea ce este non-tehnic sau îl reduce la o formulă tehnică)”[31]. Ellul observă caracterul autonom al tehnologiei actuale. Autonomia este o condiție importantă pentru dezvoltarea tehnologiei. Prin autonomie, prin proliferarea spiritului autonom, tehnologia devine o religie a lumii de astăzi. Omul nu poate trăi în absența sacrului, a tainei. Tehnica desacralizează lumea, eliminând taina nu prin demonstrații cum o face știința (necesitând o anumită capacitate de reflecție discursivă), ci prin dovezi vizibile, receptate prin simțuri. Prin tehnică, simțurile sunt suprastimulate, omul fiind înlănțuit în universul trăirilor primare. Nu mai este căutată nicio sublimare a gândirii sau a trăirilor concrete. întrucât omul nu poate trăi fără sacru, el investește tehnologia cu sacralitate.

„Omul transferă sacrul tehnologiei. Tehnica devine cel mai mare mister. O atitudine de tip magic este conferită prin intermediul tehnicii [...]. Tehnicianul ajunge să adore tehnica deoarece o transformă în ceva sacru. Nu există nicio altă explicație în atitudinea sa. Puterea științei, misterioasă deși

31 J. Ellul, *The Technological Society...,* pp. 125, 128.

științifică, acoperă întregul pământ, devine pentru tehnician un idol abstract care-i dă un motiv de a trăi si de a se bucura”[32].

4.2. *Tehnologia ca sistem*

Ellul s-a remarcat prin lucrarea tradusă și publicată în engleză, *The Technological Society* din 1964, publicată în franceză *La Technique* în ediția originală din 1954. Citindu-1 pe Marx, Jacques Ellul schimbă perspectiva și arată că în centrul lumii civilizate nu stă capitalul, ci tehnica (el folosește cuvântul *la technique,* înțelegând prin acesta ceea ce desemnează realitatea tehnologiei). Gânditorul francez depășește perspectiva instrumentalistă și pe cea a determinismului social, arătând că tehnologia nu poate fi redusă la un instrument sau la un rezultat al interacțiunilor sociale. *Tehnologia include totalitatea modelelor raționale integrate în generarea unui sistem construit prin raționalitate operațională, având o eficiență maximă în toate domeniile de activitate.*

Ellul avansează în lucrarea sa reprezentativă *The Technological Society* două teze: prima se referă la faptul că tehnologia deține cel mai important rol în influențarea vieții contemporane, a doua presupune că tehnologia actuală se diferențiază net de tehnica tradițională, neavând aproape nimic comun în cu aceasta[33].

32 J. ELLUL, *The Technological Society...,* pp. 143-144.

33 Pe lângă raționalitatea și artificialitatea tehnologiei actuale, Ellul propune încă cinci caracteristici pentru aceasta: automatismul (metodele ineficiente sunt eliminate, rămânând una dominantă care generează eficiența maximă); autodezvoltarea (generarea automată a unor inovații tehnologice); monismul (tehnologia nu este particularizată, ci devine o realitate integratoare într-un sistem constituit ca o rețea); universalismul (atât din punct de vedere spațial prin globalizare, cât și calitativ în sensul

Ellul precizează motivația opțiunii sale de a folosi cuvântul din franceză *technique* și nu cel din engleză *technology.* Acesta desemnează o anumită tehnologie, una particulară, înțeleasă ca operație. Totodată, se referă la discursul despre tehnologie. Cuvântul francez *technique* desemnează ceva mai cuprinzător, este mai aproape de înțelegerea lui Ellul, care asocia tehnica, mai ales, cu metodele raționale, cele mai adecvate în asigurarea eficienței.

Ellul arată că într-o primă fază omul își trăia viața în cadrul naturii. Ulterior, el se organizează social și istoria omenirii este strâns legată de istoria modelelor sale sociale de organizare. Trecerea de la mediul natural la cel social nu a însemnat eliminarea naturii din cadrul societății. Cele două medii au interacționat. Cel de-al treilea mediu, consecutiv celui social, îl reprezintă mediul tehnologic. Acest mediu integrează atât de mult existența omului, încât adesea interacțiunile lui cu mediul natural, precum și cu cel social, sunt mediate prin tehnologie. Tehnologia încetează să fie doar o operație practică sau un simplu instrument utilitarist, devenind un mediu din ce în ce mai acaparator. Acest mediu îl decuplează tot mai mult de mediul natural și de cel social.

în aceste condiții, tehnologia devine un sistem, dezvoltându-se sistemul tehnologic. Acest lucru presupune că fiecare tehnologie particulară este integrată într-o totalitate, într-un sistem mai cuprinzător. *Ellul arată că transformarea tehnologiei într-un sistem are consecințe semnificative. Una dintre ele presupune faptul că tehnologia ascultă de legile sale proprii, sistemul își urmărește propria logică, dezvoltându-se autonomia sistemului tehnologic. O altă consecință este ilustrată prin auto-extinderea, auto-*

amplificarea acestui sistem, cu o putere crescătoare și inerentă structurii sistemului. Amplificarea procesului de auto-or- ganizare poate fi observată prin extinderea progresivă a procedurilor, algoritmilor, secvențelor de tip birocratic prin care este implementată raționalitatea de tip tehnic în vederea asigurării eficienței.

Prin transformarea tehnologiei în sistem tehnologic, ambivalența tehnologiei devine structurală și este intensificată. Este o iluzie părerea susținută adesea că pot fi separate efectele pozitive de cele negative. *Tehnologia, prin natura ei, structural ambivalență, nu poate fi instru- mentalizată, întrucât ea nu mai reprezintă doar un instrument ca în cazul tehnologiei tradiționale. As fel, este important să se conștientizeze faptul de a nu supralicita capacitatea omului de a menține sub control efectele tehnologiei și în mod special, posibilitatea sa de a selecta doar ceea ce este pozitiv din tehnologiile actuale. Tehnologia actuală este un întreg, ea este cea care integrează existența și se ia la pachet, nu în mod preferențial.* Ellul subliniază acest aspect, precizând că

„[…] există o ambivalență a tehnologiei, astfel încât în emergența fiecărei tehnologii sunt amestecate în mod inerent efectele pozitive cu cele negative. Este simplist și iluzoriu să se
creadă că cineva poate să le separe, revendicând că poate elimina efectele negative ale tehnologiei și să rețină doar ceea ce este pozitiv. Din nefericire, acest lucru nu se poate realiza […]. Se poate afirma că este certă opoziția dintre dezvoltarea sistemului tehnologic și cea a societății umane. Tehnologia devine factorul determinant și dominant în

societatea actuală”[34].

Este foarte important la Ellul faptul că evaluarea lucidă, critică și consistentă a tehnologiei nu înseamnă o respingere globală a tehnologiei. Inclusiv, pledând pentru o poziție realistă în ceea ce privește rolul creștinului în lume, Ellul se distanțează deopotrivă de poziția exclusiv spiritualistă (o retragere în ceea ce presupune un demers exclusiv spiritualist, această atitudine trădând realitatea întrupării Fiului Iui Dumnezeu), dar și de cea revoluționară, de schimbare a lumii, transformând credința într-un vector religios, reducând actul credinței la o realitate economică, socială, politică sau culturală. *Credința în lisus Hristos nu înseamnă nici tehnici spiritualiste, dar nici tehnici de conformare la ceea ce presupune duhul lumii. Doar, asumând autenticitate în Duhul și Adevărul Evangheliei, creștinul poate fi sare a pământului și lumină a lumii.* Referitor la poziția creștinului în lume, Ellul afirmă că în mod cert

„[...] un creștin nu ar trebui să respingă tehnologia. Creștinul nu ar trebui să dezvolte poziția antitehnică, judecăți ostile împotriva tehnologiei Nu ne este dată nouă puterea judecății, Dumnezeu fiind singurul Judecător [...]. Atitudinea mea nu este antitehnologică, ci mai degrabă reprezintă o acceptare critică a tehnologiei Suntem chemați nu să distrugem tehnica, ci să devoalăm și să depășim caracterul religios, deificator al tehnologiei

Dacă vom ajunge să ne raportăm la tehnologie ca la o realitate obișnuită, una dintre multe altele, vom distruge baza puterii tehnologice asupra omului Totodată, creștinul în lume ar trebui să fie un martor al speranței și al libertății în

societatea tehnicizată de astăzi”[35].

4.3. *Impactul sistemului tehnologic pentru societatea actuală*

Pentru o analiză a modului în care tehnologia s-a structurat într-un sistem tehnologic este semnificativ de urmărit maniera în care Ellul evidențiază această complexă metamorfoză. Pentru omul din societatea de astăzi nu e nevoie de o analiză aprofundată a implicațiilor sistemului tehnologic, întrucât el trăiește cotidian, constant și în diferite forme cu această conștiință că face parte dintr-un asemenea sistem. Puterea sistemului tehnologic a devenit atât de mare și de evidentă, încât fiecare dintre noi, indiferent de domeniul de activitate, resimțim o presiune strivitoare în existența cotidiană din partea unui sistem integrator.

Sistemul tehnologic actual nu se reduce la un angrenaj structurat exclusiv prin factori tehnologici, ci presupune un mediu care integrează diferite proceduri, regulamente, directive, secvențe organizatorice structurate prin exersarea unei raționalități operatorii, având ca motivație determinantă eficiența. Viața este substituită printr-un mod de a fi învăluit de teroarea eficienței. *A fi înseamnă a face ceva eficient.* în acest context taina identității și demnității persoanei este lezată.

Viața bazată pe comunicarea și comuniunea dintre persoane este înlocuită cu un comportament robotic bazat pe reguli standardizate și proceduri impersonale. Simpla plată a facturilor sau rezolvarea unor probleme concrete ale cetățenilor presupune o interfață impersonală sau un dialog al acestora cu angajații companiilor într-o formă inumană, lipsită de viață. Cuvintele și gesturile sunt epuizate prin

tipare generate de proceduri care mutilează viața. Sistemul dă o autoritate procedurii, mai presus de persoană, indiferent dacă e vorba de actul medical, de cel al guvernării sau de administrarea unei instituții.

Aceste realități trăite cotidian de omul zilelor noastre reprezintă evidențe vizibile, ușor de constatat. Ceea ce este cu adevărat impresionant ține de faptul că aspecte ale societății structurate prin sistemul tehnologic au fost menționate cu o precizie semnificativă în urmă cu câteva decenii de Ellul. El a analizat cu o luciditate remarcabilă impactul tehnologiei asupra societății și transformarea tehnologiei în sistem tehnologic. Consider că este relevantă încercarea de a evidenția reperele gândirii lui Ellul în această problematică.

Jacques Ellul arată că societatea din a doua jumătate a secolului al XX-lea este marcată semnificativ și într-o progresie accentuată de prezența mașinilor. Spre deosebire de industrializarea din secolul al XIX-lea care era centralizată într-un sistem ierarhic, cu o creștere liniară, informația tehnologiei informaționale devine automată și descentralizată. în acest sistem abilitățile personale ale omului sunt din ce în ce mai puțin solicitate. Ceea ce contează ține de un sistem tehnologic dezvoltat prin succesive inovații tehnologice.

Ellul, plecând de la considerațiile unor sociologi arată mutațiile semnificative în societatea ultimelor decenii ale secolului al XX-lea. El arată că Daniel Bell numește societatea respectivă ca fiind industrial avansată, fără să precizeze însă spre ce anume este avansată. Nu se explicitează orientarea industrializării excesive. Alain Touraine menționează o societate postindustrială sau programată în care se asistă la

emergența unor noi clase sociale (tehnocrații, birocrații, experții). Există o tendință puternică de a insista asupra dezvoltării și com- plexificării organizării. Astfel, se dezvoltă o societate birocratică prin care *birocrația substituie administrația în care omul concret avea un rol > > dominant.* Birocrația generează un mod de a fi care substituie progresiv spontaneitatea vieții.

O altă direcție în explicarea societății este cea a lui Marshal McLuhan, cu insistența acestuia asupra impactului semnificativ al noilor mass-media. Noile medii mediatice în care mesajul îl constituie chiar mediul au un rol aparte în dezvoltarea așa numitei societăți a spectacolului. Omul devine un spectator pasiv care asistă la spectacolul oferit în mod determinant de către mass-media. Nevoia de circ este amplificată artificial și prin mass-media, în mod special prin televiziune, orice act banal tinde să treacă în categoria de *breaking news.* Insă și noile medii ale mass-media sunt posibile tot prin dezvoltarea accelerată a tehnologiei informației.

Un alt autor, Brzezinski arăta prin anii 1970 că se poate vorbi de o societate tehnotronică, încercându-se combinarea dintre tehnică si electronică. Dacă în societatea industrială mașina are un rol important, iar învățarea este predată prin intermediul relațiilor personale, existând o anumită conștiință a elitelor, promovată în mod special prin universități, în societatea tehnotronică automatizarea înlocuiește angajarea personalului din procesul industrial, învățarea devine universală și mai impersonală din cauza noilor medii de comunicare ale tehnologiei informației. Mașina din societatea industrială este materială și este alcătuită din părți care se mișcă vizibil. Computerele și mediile tehnologice ale societății tehnotronice se bazează pe procese invizibile privirii obișnuite, întrucât mișcarea electronilor nu este vizibilă

.Indiferent de analizele sociologice sau de accentul pus intr-o teorie sau alta se evidențiază că factorul cu impactul cel mai mare asupra societății este dat de fenomenul tehnologiei. Prin influența considerabilă a tehnologiei, societatea devine una tehnologică. Ellul merge mai adânc cu analiza, arătând că de fapt societatea tehnologică a fost transformată intr-un sistem tehnologic. El arată că acest sistem include aspectele existenței din toate domeniile: economic, social, politic, cultural, religios.

că realitatea vieții este subordonată eficienței tehnice manifestate în sistemul reticular); autonomia (este decisivă prin noutatea tehnologiei actuale, asigurându-i acesteia dominarea în toate domeniile vieții. Din această perspectivă, Ellul arată că nu se mai poate vorbi de un control al factorilor economici, sociali, politici sau religioși asupra tehnologiei). Aceste caracteristici sunt reluate, dezvoltate și nuanțate de către Ellul în cartea *The Technological System,* publicată în 1980 (această sinteză concentrată a ideilor semnificative ale interpretării propuse de Ellul la adresa tehnologiei se regăsește cu informații suplimentare în *Encyclopedia of Science Technology and Ethics,* coordonată de Cari Mitcham, Thomson Gale, SUA, 2005, volumul 1, pp. 606-608. Totodată aspecte ale vieții și gândirii lui Ellul pot fi consultate în cartea *Living the Word; Resisting the World. The Life and Thought of Jacques Ellul,* scrisă de Andrew J. Goddard, Carlisle, UK, 2002).

34 Jacques ELLUL, *Perspectives on Our Age: Jacques Ellul Speaks on His Life and Work,* Canadian Broadcasting Coorporation, 1981, pp. 68-69. Ellul arată că soluția de a depăși provocările sistemului tehnologic nu constă într-o atitudine paseistă, într-o întoarcere spre trecut sau într-o eliminare a tehnologiei. Tehnologia fiind un mediu în care trăim nu poate fi eliminată. Este esențial ca trăind în mediul tehnologic actual și folosind tehnologia să nu rămânem alipiți de ele, să nu ne entuziasmăm în fața promisiunilor făcute în numele tehnologiei. In fapt, avem de-a face cu soluția Evangheliei: de a fi în lume, dar nu din lume. Recursul la transcendență este esențial întrucât Iisus Hristos și credința propovăduită în Evanghelie nu pot fi reduse la un sistem. „Revelația biblică împlinită în Iisus Hristos este de sus în jos, coboară de la Dumnezeu înspre om, nu este construită de om de jos în sus. Astfel, Iisus Hristos nu poate fi integrat într-un sistem autonom, construit de om. El ne situează în transcendența Sa, ceea ce ne dă puterea de a evalua critic sistemul. Este o libertate autentică, dată, nu construită utopic prin propriile puteri, ci dăruită de

Se pune întrebarea dacă societatea structurată prin sistemul tehnologic poate fi concepută ca o megamașină. De exemplu, N. Wienner concepea societatea ca un sistem cibernetic, iar L. Mumford încă din 1948 în lucrarea *The Myth of the Machine* arăta că megamașina socială presupune un sistem omogen social și organizat. Maniera de organizare este datorată unei coordonări care presupune predictibilitate și putere, și mai presus de acestea, controlul. Megamașina trebuie să funcționeze implacabil, fiecare aspect al societății fiind organizat și integrat în cadrul sistemului.

Ellul arată că trebuie făcută distincția între societate si sistem teh- > »
nologic. Societatea tehnologică este aceea în care sistemul tehnologic a fost implementat, însă există o tensiune între societate și sistem, încercarea de a transforma societatea într-o megamașină prin dezvoltarea și rafinarea sistemului tehnologic reprezintă un demers utopic. Utopiile din trecut, punând accentul pe o organizare ideală a societății au generat multiple ideologii cu caracter totalitar, întrucât nevoia de a organiza cele mai mici detalii ale existenței ține de dorința de a deține controlul.

Izvorul libertății. Numai transcendența poate garanta o libertate reală în cadrul sistemului tehnologic" 0. ELLUL, *Perspectives on Our Age...,* p. 102).

35 J. ELLUL, *Perspectives on Our Age...,* pp. 110-111.

Jacques Ellul demonstrează, dincolo de implicațiile conceptuale ale tehnologiei, faptul că tehnologia actuală nu mai poate fi concepută ca un instrument, ci ca un mediu. Relațiile din societatea actuală nu mai sunt nemijlocite, ci mediate, precum și experiențele. Tehnologia dobândește un rol mediator determinant, până intr-acolo încât riscă 126să se ajungă la o mediere exclusiv tehnologică. Ellul în concordanță cu un alt critic strălucit al societății de consum de astăzi, Jean Baudrillard, arată că tehnologia devine suportul relațiilor interumane.

Criza comunicării și comuniunii personalizate din societatea actuală derivă și din faptul că medierea tehnologică devine adesea un suport exclusiv al legăturilor umane. Astăzi, oamenii se privesc tot mai rar în față, se întâlnesc sporadic și superficial în ceea ce ține de viul relației, împărtășesc tot mai puține și fac tot mai puține lucruri împreună. *Tehnologia ca mediator generează un mediu diferit față de cel natural în care oamenii trăiau nemijlocit și într-un anumit firesc.*

Ritmul din mediul tehnologic este artificial, accelerat într-un mod infernal, fiind evident nefiziologic. Ritmul firesc al mediului natural este substituit cu o accelerare a accelerației în care toate par să se comprime, omul fiind angajat într-o viteză amețitoare. Totul trebuie făcut și trăit cu viteză (de la mâncare până la actul gândirii, de la modul de a munci până la cel de relaxare). Totul se face sub imperiul unei viteze impuse artificial prin mediul tehnologic. Ellul arată că

„medierea prin tehnologie devine un mediator universal, cu supremație în raport cu alte medieri, până la asigurarea unei exclusivități. Acesta este cel mai înalt grad de

autonomie. Medierea prin intermediul tehnologiei este esențială pentru înțelegerea societății contemporane. Tehnologia nu mediază doar relația dintre om si mediul natural, ci si relațiile interumane. Această mediere prin tehnologie a relațiilor dintre oameni produce un fenomen care niciodată nu încetează să ne surprindă: *o creștere a singurătății personale, trăită într-o lume globalizată din punct de vedere al mediilor de comunicare (s.n.).* Tehnologia devine practic un mediu al existenței omului”[36].

Transformarea tehnologiei într-un mediu are consecințe asupra vieții omului și a societății. Mediul tehnologic fragmentează și dezintegrează mediile naturale și culturale. Reducerea simplificatoare a omului la un simplu operator de algoritmi de secvențe logice produce o alienare. Ceea ce nu poate fi redus la o secvență integrată logic într-un anumit sistem procedural pentru asigurarea eficientei este exclus. însă viata înseamnă mai mult decât un set de Ï) proceduri.

Mediul tehnologic se află într-o dezvoltare continuu accelerată, încercând să înlocuiască funcțiile mediului de odinioară. însă prin simplificarea și renunțarea la ceea ce nu poate fi standardizat nu se poate atinge complexitatea mediului natural.

„Este evident că niciodată nu o să atingem complexitatea mediului natural (o complexitate pe care o descoperim pe măsură ce o distrugem). Nu o putem atinge deoarece tehnologia simplifică [...]. Mediul tehnologic este în fapt caracterizat printr-o creștere a abstractizării si a controlului. într-un asemenea mediu, spontaneitatea și creativitatea sunt

36 Jacques ELLUL, *The Technological System,* Continuum Publishing Corporation, New York, 1980, p. 38.

diluate”[37].

Ellul arată că în societatea actuală marcată de mediul tehnologic orice problemă trebuie pusă în termeni tehnologici. în mod automat, prin mentalitatea unei lumi formatate și robotizate, toate situațiile trebuie cuantificate printr-o logică specifică tehnologiei. Fără tehnologie se creează impresia unui handicap major. De la simplele abilități de a scrie sau de a calcula până la complexe probleme de administrație, absența tehnologiei generează un sentiment de neputință. Cu toate că se acreditează ideea rezolvării eficient a situațiilor prin intermediul mediului tehnologic sunt numeroase
probleme artificiale care apar, precum și o complicare a omului în procesul de rezolvare a realităților de viață prin tehnologie.

5. Tehnologia ca religie a lumii de astăzi

5.1. *Tehnologie și Religie*

Ellul subliniază că sistemul tehnologic proliferează, restrângând libertatea omului, nu neapărat ca un rezultat al unui plan machiavelic. El vorbește de convergența spontană a numeroaselor tehnici, de aderența omului la acestea, astfel încât integrarea modelelor tehnice într-un sistem tehnologic cuprinzător convertește viața într-o existența tehnicizată. Acest mod tehnicizat nu admite referința la transcendent. Omul este cuprins într-un flux tehnologic, secvențializat în el însuși, în multiple secvențe din care sistemul integrează ceea ce este convenabil. *Acapararea cu totul în imanent, in griji prin imersarea în fluxul știrilor, prin divertisment, prin stahanovismulgenerat de o competitivitate devastatoare,*

37 Jacques ELLUL, *The Technological System,* pp. 46-47.

înlătură posibilitatea unei anumite așezări favorabile vieții religioase.

Se ajunge la un totalitarism al insignifiantului, manifestat prin polarizarea în jurul nimicniciei și prin dispersia înspre cele neînsemnate. Ellul îl numește totalitarism operațional. Tehnica devine noua religie într-o societate tehnicizată. Ellul arată cum structurile specifice religiei și mitului sunt deturnate și valorificate în propaganda promovată prin intermediul sistemului tehnologic. întrucât resorturile și motivațiile profunde ale gândirii și atitudinii omului sunt religioase, omul neputând trăi în afara religiosului, atunci acestea sunt distorsionate. De aceea, Ellul crede că rădăcinile necesităților tehnologice sunt religioase. Tehnica actuală, chiar dacă nu pretinde explicit, este noua religie a lumii, împărtășită indiferent de rasă, sex, condiție socială, țară.

Ellul arată că în societatea actuală nu există mai puțină religiozitate decât în alte vremuri, doar că religiozitatea omului de astăzi (inclusiv a progresistului sau a ateului care se crede emancipat de sub tutela unei Tradiții obscurantiste) se manifestă într-un alt mod. Religiile au pierdut teren, dar au apărut și s-au dezvoltat noi religii seculariste. Ellul consideră că tehnica a devenit religia cvasi-dominantă a omului din societatea tehnicistă.

Reforma a fost o etapă semnificativă în secularizarea din interiorul Bisericii. Revoluția științifică si ceea ce a urmat odată cu Iluminismul » > > >
au contribuit la desacralizarea lumii, iar tehnica pur și simplu a substituit încrederea în puterea și prezența Dumnezeului Celui viu în istoria lumii și în cea personală a fiecăruia dintre noi, cu încrederea în realizările miraculoase ale tehnicii. Ellul se întâlnește în profunzime cu abordarea lui *Ioan Petru Culianu care remarca faptul că tehnologia reprezintă o magie*

democratizată.

Aplicarea consecventă a tehnicii în organizarea societății conduce la apariție unui nou mediu pentru existența umană. în acest mediu, agentul desacralizării devine o realitate „sacră”. Sacrul se reinventează, fiind multiform, apărând de-a lungul timpului în diferite ipostaze. în societatea de astăzi, sacrul se manifestă prin tehnică și prin tehnologiile aferente. Secularizarea care este invocată atât de des, reprezintă de fapt cadrul pentru integrarea omului într-un nou tip de realitate sacră. Dependent de tehnologie, consumator zilnic al tehnologiei, muncind și trăind prin tehnologie, omul de astăzi nu este doar prizonierul sistemului tehnologic, ci și cel care se raportează ritualic (de cele mai multe ori fără să conștientizeze acest lucru) în raport cu tehnologia.

Ellul evidențiază că o experiență religioasă este bazată pe anumite relații autentice: de exemplu sacru-profan, viață-moarte, etc. Societatea tehnicizată este organizată pe două componente cu polarități specifice, observă Ellul. Este vorba de tehnică-sex și de stat-revoluție. Tehnica, prin raționalitatea sa, impune o ordine, o standardizare, o automatizare a existenței. Forma de protest este sexul prin care se consideră transgresarea unei ordini stabilite. Nu întâmplător, atât în mișcarea *flower-power* din SUA, cât și în evenimentele din luna mai 1968 din Franța, revoluția sexuală a însemnat mai mult decât o descătușare a unor energii, ea fiind, inclusiv, o formă de protest față de rigoarea unei ordini impuse. Ellul observă cu luciditate că sexualitatea fără opreliști este o transgresiune permisă care îl integrează și mai mult pe om în angrenajul sistemului tehnologic. Se ajunge la o reciprocitate prin care obiectul tehnic devine sexualizat, iar sexul devine din ce în ce mai mult tehnicizat. Polaritatea stat-revoluție funcționează în mod similar.

Ellul, precum Mircea Eliade, arată că *în societatea tehnicizată miturile sunt deturnate.* Miturile din lumea tradițională sunt sub- stituite de noile mituri ale societății tehnologice. Miturile exprimă tendințele profunde ale unei civilizații, constituind suportul unor motivații de substanță. Omul are nevoie de sens, de o direcție înspre care să fie orientat, de idealuri. Mitul este o imagine motivantă a omului, determinându-1 în ceea ce face. *Miturile din vechiul gnosticism și milenarism sunt reluate astăzi în grila unei interpretări specifice societății tehnicizate. De exemplu: mitul progresului ireversibil și nelimitat, mitul constituirii raiului terestru acționează puternic asupra mentalului colectiv structurat în societatea de astăzi.*

Ellul arată cum miturile tehno-stiintei de astăzi sunt realități > > > care vizează istoria. Dumnezeu, împărăția dumnezeiască sunt substituite cu promisiuni realizabile în istorie. Conștiința eshatologică este profund erodată, omul fiind acaparat de evenimente istorice (și nu de o mare istorie) ci de banalitatea știrilor cotidiene. Ellul subliniază că știința și tehnica, investite cu puteri magice și religioase, se pronunță întocmai ca în cazul religiei asupra originii și finalității omului și a lumii. Dar acestea sunt încadrate strict în istorie (istoria de tip evoluționist marcată de mitul progresului: apariția vieții din materie, evoluția prin transformismul speciilor ajungând la *homo sapiens,* preconizarea transformării lui *homo sapiens* prin înfrățirea dintre om și tehnologie într-o existență post-umană). Raiul pământesc, biruința morții prin biotehnologii, veșnicia trăită în condițiile lumii căzute sunt coordonatele crezului religios al noii religii întrupate prin tehnică.

Ellul argumentează că mitul progresului care proclamă o fericire perpetuă pentru toată lumea este teribil de puternic, legitimând crime monstruoase. Pentru a impune progresul cu orice chip, trebuie eradicate toate formele retrograde, tot ceea ce împiedică realizarea bunăstării și fericirii generalizate. Utopia progresistă este considerată de Ellul periculoasă și cu efecte devastatoare pentru viața omului. Ellul numește această utopie, „spiritualitatea neagră” a Occidentului, fiind totodată lipsită de consistență intelectuală. Utopia se materializează printr-un discurs completamente ideologizat.

Ellul nuanțează arătând distincția dintre sacru și religie. Sacrul este substituit de tehnică și mediat prin intermediul acesteia în societatea actuală, iar religia este deturnată prin orientarea ei eshatologică, fiind convertită în politică-religie

seculară, cu obiective strict istorice. Politica asumată ca fenomen religios reprezintă punctul de convergență între autonomia tehnologiei și propagandă pentru a crea iluzia libertății. Omul societății tehnicizate nu își poate imagina împlinirea în afara suportului politic și tehnologic.

Omul este orbit prin deturnarea sacrului și a religiei în tehnică și în statul tehnocrat. în acest sens, Ellul precizează:

„Nu tehnologia în sine ne înrobește, ci transferul sacrului în tehnologie. Nu statul este cel care ne transformă în sclavi, nici chiar prin politicile sale centralizate. Transfigurarea sacrului ne transformă printr-o religiozitate deturnată, muncind cu devotament în conglomeratul birourilor structurilor organizatorice

[...]. Religia care-1 transformă pe om într-o mașină productivă este agentul alienării sale”[38].

In fața tehnocraților și tehnicienilor pregătiți să-l reducă pe om la un obiect, depersonalizându-1 prin himerele utopiilor propovăduite, Ellul propune speranța specifică Evangheliei. Doar trăind existențial cu nădejdea în Hristos Cel răstignit și înviat vom putea depăși amăgirile și fantasmele răspândite atât de puternic în societatea de astăzi, în fața confortului, a bunăstării și a fericirii generalizate, a dezvoltării durabile, a depășirii suferinței și a morții prin tehnica autonomă, Ellul propune soluția Crucii. Este modelul de viață al Mântuitorului. Hristos a asumat Crucea până la capăt, inclusiv moartea. El a biruit păcatul și moartea prin Cruce. Hristos a înviat *cu moartea pre moarte călcând.* Este răspunsul în Duhul și Adevărul Evangheliei în fața amăgirilor și utopiilor răspândite prin intermediul sistemului tehnologic.

38 Darell J. FASCHING, *The Thought of Jacques Ellul: A Systematic Exposition,* The Edwin Mellen Press, Nwe York, 1981, p. 48.

Plecând de la aceste coordonate, *revoluția propusă de Ellul este una lăuntrică, realizată prin pocăință (sursa veritabilei înnoiri), nu una politică și istorică. Anarhismul de care este acuzat Ellul este greșit înțeles, întrucât el nu se referă la o anarhie ca revoltă pentru a produce dezordinea sau de a schimba structurile politice cu altele noi, ci are în vedere condiția profetică a credinciosului în lume. în acest sens mărturisește Ellul că un creștin este un anarhist, adică își activează vocația profetică, specifică Tradiției Sfintei Scripturi și nu se lasă asimilat de „ordinea" realizată în duhul lumii.*

Ellul subliniază că o astfel de revoluție trebuie inițiată la nivel personal, urmând ca ea să aibă un impact global. Acțiunile demarate și promovate în mediul mediatic nu au șanse de reușită, întrucât oricât de bună ar fi intenția lor, acestea pot fi deturnate ușor și integrate în sistem. în această perspectivă trebuie valorificată unicitatea și demnitatea fiecărei persoane, precum și puterea comuniunii trăite în cadrul relațiilor interpersonale, ale experiențelor de viață nemijlocit împărtășite în întâlnirile față către față. Astfel, este activată puterea de viață a chipului lui Dumnezeu din fiecare dintre noi. Nu doar la nivel personal, ci și la nivelul Bisericii, Ellul subliniază că este fundamentală asumarea vocației eshatologice, a tensiunii date de condiția Bisericii de a fi în lume, dar nu din această lume. în această perspectivă, Biserica poate să-și asume condiția ei profetică, fără să devină prizoniera sistemului tehnologic strivitor din societatea actuală.

Foarte interesant este că Ellul, deși a trăit în Tradiția protestantă, a mărturisit importanța contemplației (un mod

de viață asumat și mărturisit de Tradiția Ortodoxă). El a arătat că *adevărata revoluție prin care se poate dobândi libertatea în raport cu sistemul tehnologic o constituie contemplația. Modul de viață contemplativ este cel mai autentic, generând cea mai revoluționară atitudine. Contemplarea care substituie activismul frenetic reprezintă o oprire din tăvălugul și malaxorul societății tehnicizate, realizându-se cadrul pentru o așezare adecvată, coerentă și unitară in fața lui Dumnezeu și a propriei conștiințe.*

Ellul mărturisește:

„Contemplarea reprezintă arta de a descoperi lucruri pe care știința și tehnologia nu le pot revela. Contemplarea restaurează în om o așezare spirituală pe care el a pierdut-o prin dispersia produsă de tehnologie. Contemplarea este cheia supraviețuirii personale în lumea de astăzi, este o atitudine care permite realizarea unor acte care nu sunt ghidate de sistemul obiectelor. Este modul prin care se poate recupera astăzi identitatea profundă a omului. Contemplarea este calea revoluționară prin care poate fi biruit sistemul”[39].

într-adevăr! O mașină nu poate funcționa contemplativ!

Ellul se străduiește să fondeze o etică creștină aplicată, întemeindu-se pe speranța in lucrarea lui Dumnezeu, dincolo de strategiile oamenilor. El se referă la politica lui Dumnezeu, aceasta presupunând lucrarea providențială a lui Dumnezeu, faptul că istoria este condusă de Dumnezeu și se împlinește in eshaton, dincolo de trufia luciferică a celor care cred că prin puterea autonomă a sistemului tehnologic vor putea controla totul. Ellul insistă asupra faptului că soluția nu constă într-o respingere a tehnologiei, într-o izolare, ci într-un mod de viață înnoit prin lucrarea harului, astfel încât prin

39 Darell J. FASCHING, *The Thought of Jacques Ellul...*, p. 62.

fiecare situație să putem aduce mulțumire lui Dumnezeu, să întoarcem totul în gest de închinare spre slava lui Dumnezeu. Se poate observa cum Ellul, într-un mod profund se deschide către specificul Tradiției Ortodoxe care mărturisește despre importanța atitudinii liturgice, despre liturghia cosmică prin care săvârșim un gest de închinare în Duh și Adevăr („Ale Tale dintru ale Tale, Ție Iți aducem de toate și pentru toate”). Această atitudine liturgică întărește conștiința doxologică prin care II slăvim pe Dumnezeu pentru toate.

Ellul arată că atât libertatea cât și speranța pot fi trăite în Biserică, ele fiind daruri dumnezeiești, inclusiv în vremea actuală, mar- cată de dominarea sistemului tehnologic. Ellul precizează că un creștin urmează un alt tip de eficiență și anume aceea a lui Dumnezeu. Această eficiență specifică lucrării lui Dumnezeu are puterea de a desacraliza eficiența de tip tehnic. Ellul indică faptul că în Sfânta Scriptură eficiența este întemeiată prin relație. Eficiența relațională exprimă legătura dintre Dumnezeu și om, precum și relațiile interpersonale. Ellul menționează că *prezența Duhului Sfânt în inima noastră, lucrarea harului sunt realități care scapă sistemului tehnologic. Harul nu poate fi scanat, calculat și măsurat prin tehnologii.*

Ellul insistă asupra speranței care consolidează conștiința eshatolo- gică, nădejdea trăită în viața Bisericii prin care este anticipată împărăția lui Dumnezeu, eshatonul fiind pregustat în istorie. în mod constant, prin trăirea tensiunii eshatologice, voia lui Dumnezeu nu anulează libertatea omului. Omul este chemat de Dumnezeu și răspunsul liber al omului are o importanță covârșitoare. Dumnezeu nu-1 vrea pe om un robotei, așa cum sistemul tehnologic favorizează tiparul existenței robotizate, transformarea omului într-o secvență executantă si auto- » > matizată. Ellul arată că „politica" lui Dumnezeu nu violentează niciodată libertatea, că Dumnezeu întoarce orice rău înspre bine în vederea împlinirii esahtologiei invocate de Sfântul Apostol Pavel ca Dumnezeu să fie totul în toate. *Ellul precizează că eficiența lui Dumnezeu nu se măsoară prin succes, în termeni care să exprime o așezare confortabilă în istorie, ci prin credința întărită în logica Crucii.* Astfel, omul va ajunge să nu se încreadă în propriile puteri, în măreția sistemului, în politica omenească, fiind deschis pentru asumarea lucrării providențiale a lui Dumnezeu. Ellul ilustrează speranța dată de încrederea în politica lui Dumnezeu, prin evenimentele descrise în capitolul 19 din Cartea a Il-a a Regilor unde se prezintă asediul Ierusalimului de către Asirieni. In fața unei armate asiriene impresionante, situația pare fără scăpare pentru lezechia, regele Israelului. Căderea Ierusalimului pare inevitabilă. în fața acestei situații, lezechia intră în templu și trimite un slujitor către profetul Isaia, rugându-1 pe acesta să mijlocească înaintea Dumnezeului Celui viu ca cetatea Ierusalimului să nu cadă în mâinile asirienilor. Ellul subliniază că lezechia nu negociază cu adversarul, nu se adresează emoționant poporului pentru a-1 motiva într-o luptă de

rezistență. El nu recurge la o soluție realistă în termeni lumești. Rege fiind, conducător politic în fața situației limită, nu mai recurge la armele specifice politicii omenești, ci intră în templu, se căiește pentru păcatele sale și se roagă Iui Dumnezeu, cerând și rugăciunile profetului. O atitudine care cu siguranță scandalizează pe cineva obișnuit să se încreadă în eficiența propriilor acțiuni. Ellul arată că, de fapt lezechia se dovedește a fi printre puținii conducători care au înțeles limitele politicii omenești.

lezechia se căiește în primul rând, nu pentru faptul că el și poporul său se află într-o situație limită, ci pentru faptul că Dumnezeul Cel viu a fost insultat și batjocorit de regele asirian. De altminteri, lezechia îi cere slujitorului trimis la Isaia, să îi reamintească de acest lucru. Atunci când Dumnezeu este batjocorit nu mai poate fi vorba doar de o afacere politică omenească. Ellul surprinde în mod profund faptul că lezechia a evitat două erori. Prima: de a încerca să apere onoarea lui Dumnezeu prin acțiuni politice omenești, nerecunoscând astfel limitele politicii omului. A doua: să admită că nu poate apăra onoarea lui Dumnezeu prin politici omenești, dar să încerce, totuși, într-o formă disperată să facă ceva prin mijloace proprii pentru a-și salva poporul și cetatea. Depășind aceste ispite, politica lui lezechia este să se întoarcă spre Dumnezeu și către profetul Său, cerându-i acestuia cuvânt de mijlocire înainte lui Dumnezeu.

Isaia îi răspunde regelui, asigurându-1 cu un cuvânt din partea lui Dumnezeu, că regele asirian se va întoarce și va fi omorât de sabie în pământul său. lezechia speră și se încrede în cuvântul lui Dumnezeu, încrederea lui lezechia se transformă în rugăciune către Dumnezeu pentru a-i salva pe israeliti, astfel încât toate împărățiile pământului să cunoască faptul că Domnul este singurul Dumnezeu adevărat. Ellul

arată că geniul și adevărul lui lezechia au constat în a vedea dincolo de aspectele politice ale problemei întrebarea reală: „Cine este Domnul?”. El ca rege și-a cunoscut limitele, rugându-L pe Dumnezeul dumnezeilor si Domnul domnilor să intervină.
>

Când idolii sistemului tehnologic ne revendică în mod absolut, când un sistem devine atât de acaparator încât controlează întreaga existență, avem de-a-face cu idolatria și atunci răspunsul nu poate fi decât cel dat de regele lezechia: de recunoaștere a adevăratului Dumnezeu, întrucât „nimeni nu poate sluji la doi domni” *{Matei 6, 24).*

5.2. *Tehnologia ca religie*

Tehnologiile actuale, prin rezultatele obținute, pot modifica natura lumii și a omului. Mediul tehnologic substituie progresiv și pronunțat lumea ca realitate dată de Dumnezeu. Totodată, omul purtător al chipului lui Dumnezeu, devine vector experimental pentru ceea ce presupune reconfigurarea naturii sale în mod artificial. O nouă lume și un om nou — deziderat al religiilor este preluat astăzi de către tehnologie. Deținerea unor medii tehnologice, dintre cele mai sofisticate, devine nu doar semnul progresului, ci atestă capacitatea noii religii tehnologice de a reconfigura întreaga existență. Miza noii religii nu ține doar de puterea de dominare, de control, de manipulare, nu rămâne doar în sfera economico-financiară, ci vizează inclusiv acapararea sufletească, cucerirea minții și inimii omului.

De altminteri, Eric Schmidt, președinte al Consiliului de Administrație Google menționa: „Numai atunci când vom izbuti să le captăm atenția, putem spera să le cucerim inima și mintea[40]”. Un autor care a subliniat caracterul religios al mediilor tehnologice actuale este Philippe Breton. Acest sociolog, mai ales prin lucrările *L ’Utopie de la communi-cation* și *Le Culte de l’Internet,* evidențiază religiozitatea tehnologiilor de astăzi. El arată reciprocitatea dintre noua religie tehnicistă și gnosticism, respectiv maniheism. Breton arată că, plecând de la antropologia propusă de Norbert Wiener încă din 1942 în eseul *The Human Use of Human Beings,* în care comunicarea era fundamentată ca o realitate centrală și definitoare pentru om și societate, se poate vorbi de o adevărată teologie fondatoare în care logica autonomiei este privilegiată. *Homo comunicans* va avea un nou cult, dat

40 Jean-Claude LARCHET, *Captivi în Internet,* Ed. Sophia, București, 2018, p. 269.

prin conexiunile sale, prin felul în care va fi interconectat într-o rețea, chipul acestui om fiind deformat, devenind impersonal, reticulat, un nod în rețea.

Religia împărtășită prin mediile tehnologice determină o anumită asceză. Conectarea îndelungată în rețele tehnologice este dublată adeseori de renunțarea la hrană, la somn. Conexiunea la mediul tehno- logic presupune o anumită jertfa, timp și energii sacrificate. Se ajunge la o proliferare atât de puternică a mediilor tehnologice, încât inclusiv slujbele religioase tind să fie substituite de slujbele online. Vizionarea Sfintei Liturghii sau conectarea pentru anumite acțiuni spirituale se înscriu în duhul acestei lumi, pecetluit de cultura narcisismului, specifică mediilor tehnologice. Transcendența și Duhul sunt substituite prin orizontalitate și o stare de dispersie lăuntrică.

Cu privire la religia rețelei tehnologice de astăzi, Pierre Musso menționează:

»

„Se întronează o nouă zeitate, o divinitate tehnicistă, Internetul nefiind altceva decât una dintre luminoasele ei epifanii și anume Rețeaua. Chipul rețelei se impune pretutindeni spre o nouă interpretare a lumii contemporane. Obiect fetiș pentru cultul contemporan al mișcării, al trecerii și al conexiunii, rețeaua leagă prezentul și viitorul. Marile rețele actuale sunt catedralele de azi în care e celebrată trecerea: ele nu se mai înaltă la cele cerești, ci fac teatru ba din trecerea spre o lume mai bună ce va să vină, ba din punerea perpetuă în mișcare a timpului prezent[41]”.

Prin faptul că tehnologia actuală revendică totalitatea acțiunilor și a vieții omului, se diferențiază de tehnica tradițională care era locală, putând fi integrată într-o anumită

41 J.-Cl. LARCHET, *Captivi în Internet,* p. 271.

cultură, într-o viziune asupra lumii, în societatea tehnicizată, tehnica impune o viziune asupra lumii și a vieții, determinând în mod corelativ un anumit comportament tehnicizat. *Tehnicizarea, existenței în toate domeniile exprimă caracterul totalitar al tehnicii. Pe măsură ce tehnica este asumată ca fiind realitatea prin care poate fi îndeplinit un destin istoric al omului, pe linia progresului, se constată vocația divină a tehnologiei. Ea devine religia societății tehnicizate întrucât legătura dintre om ți tehnologie devine generalizată.*

Ellul evidențiază cum tehnologia este investită ca religie a omului acaparat în sistemul tehnologic. Pe această direcție mai pot fi întâlnite poziții ale lui Bloom (1977), Wertheimer (1999), Noble (1999), Alonzo (2003). Ellul critică poziția lui Teilhard de Chardin care fundamentează cumva dimensiunea religioasă a tehnologiei. Teilhard de Chardin afirma în 1959 că progresul tehnologic ar putea duce umanitatea la un alt nivel de spiritualitate, orientându-1 pe om către un Punct Omega (Frank Tipler dezvoltă în 1997 această viziune a lui Teilhard de Chardin, fiind confirmată linia respectivă în cheia unei propagande ideologice de către Ray Kurzweil care vorbea în anul 2000 despre mașinile spirituale). în această perspectivă, eshatologia este complet imanentizată, fiind integrată în utopia religiei tehnologice.

Tehnologia ca religie este structurată in spirit gnostic, fiind marcată de o logică a dezîntrupării, accentulpunându-se pe o minte detașată de trup, informația tehnologică având un rol major.

„Această ideologie a promovării tehnologiei ca religie a lumii de astăzi, conectează oameni de știință (Tipler 1997), ingineri (Kurzweil 200), intelectuali (Lévy 1994) și artiști (Stelare 2011), aceștia argumentând pentru o *cyber-*

spiritualitate care îi poate asigura omului Paradisul prin intermediul realizărilor miraculoase ale tehno-științei. Această viziune propune un nou trup impregnat de tehnologie și o nemurire asigurată printr-un dumnezeu virtual și artificial. Religia ca tehnologie se bazează pe informația digitalizată și are afinități puternice cu gnosticismul”[42].

Absolutizarea rațiunii computaționale și impunerea metodei bazată pe raționalitatea tehnică sunt coordonate prin care tehnologia se impune ca religie a societății actuale.

„Totalitarismul raționalității tehnice indică un mod de gândire exclusiv și dominant, singurul considerat eficient. Acest exces de ideologie trebuie demistificat întrucât se conturează o nouă religie pentru lumea secolului XXI, bazată pe trinitatea: economie-știință- tehnologie”[43].

în 1990, tânărul programator Tim Berners-Lee care lucra în acea vreme la CER, a permis accesul publicului larg la Internet, realizând ceea ce el numea un mediu al cunoașterii: World Wide Web. La puțin timp, promotorii utopiei realizării raiului pe pământ prin tehnologie, au văzut în *cyberspace* mediul împlinirii promisiunilor utopice. Astfel, Michael Benedict de la Universitatea din Texas, în lucrarea *Cyberspace: First steps,* descria acest mediu ca fiind cetatea raiului construită prin dezvoltarea rețelei de calculatoare. *Cyberspace*-\|*A* este un loc al restaurării și al păcii în care vom deveni cu toții îngeri. *Cyberspace*-\|*A* este noua casă a minții. Se poate observa cum prin conectarea la mediul virtual se lucrează direct, nemijlocit asupra minții, astfel încât pot fi promovate în mod facil tot felul de fantasme.

42 Helena M. Jerónimo, José Luis Garcia, Carl Mitcham, *Jacques Ellul and the Technological Society in the 21st Centruy,* Springer, 2013, p. 118.
43 Hervé Fischer, *Digital Stock,* McGill-Queen’s University Press, Toronto, 2006, p. 248.

într-un asemenea mediu dominat de puterea fantasmelor, se poate observa structura de tip religios a tehnologiei (același duh luciferic manifestat încă de la Lucifer și prin care au fost ispitiți și protopărinții: de a fi dumnezeu, dar Iară Dumnezeu). în cadrul unei conferințe din luna mai a anului 2006, la Londra, unul dintre fondatorii Google, Larry Page a invocat inteligența artificială spunând că ultimul motor de căutare va fi unul care va înțelege orice din această lume. în 2007 a dispus formarea unui nucleu de cercetători care să se ocupe în acest sens și de a identifica posibilitățile ca inteligența artificială să poată fi accesată pe această scară largă. Practic, pe această linie se urmărește împlinirea vizi-unii descrise de David Noble în *The Religion ofTechnology.*

George Dyson, istoric al tehnologiei, fiul celebrului fizician de la Princeton, Freeman Dyson, a fost invitat de conducerea Google, în octombrie 2005, în Mountain View din California la un eveniment de aniversare a 60 de ani de la invenția calculatorului lui John von Neuman. Dyson, vorbind cu un inginer de la Google, a aflat de intenția de a scana toate cărțile din bibliotecile lumii, pentru a realiza o uriașă bază de date. Respectivul inginer a mărturisit: „Vom scana aceste cărți nu pentru a fl citite de oameni, ci pentru a fl citite de inteligența artificială a calculatorului, sporind-o în acest fel”[44].

Mediul tehnologiei informației structurează un sistem tehnologic care organizează riguros duhul lumii. în aceste condiții este depășită deopotrivă perspectiva instrumentalistă conform căreia tehnologia reprezintă doar un instrument, un mijloc și, totodată, concepția neutralității tehnologiei. *Tehnologia actuală nu este neutră, ea presupune și determină o stare de spirit, îl revendică pe om într-un mod religios. Tehnologia de astăzi, invizibilă în multe situații, nu se reduce la artefatte. Ea generează un anumit mod de a trăi, de a gândi și de a simți.*

Tehnologiile actuale promovează un crez bazat pe prosperitate, siguranță și confort. Logica tehnocratică se bazează pe o maximizare a eficienței în toate domeniile. Oamenii, devenind dependenți de comoditatea indusă de tehnologii, de confortul sufletesc și material, ajung să absolutizeze o existență tehnicizată. Fetișizarea tehnologiei implică extinderea logicii computaționale, a puterii algoritmilor în întreaga existență, astfel încât dezideratul este ca un om să ajungă să gândească, să muncească, să trăiască

44 Nicholas CARR, *The Big Switch,* Norton Company, New York, 2008, p. 223.

precum o mașină. în aceste condiții, tot mai mulți autori evidențiază caracterul religios al tehnologiei actuale.

Profesorul Nicu Gavriluță, invocând lucrările sociologului Phillipe Breton, *L 'utopie de la communication* și *Le culte de l'Internet* evidențiază noi „preoți" ai Internetului (experții IT) și devoțiunea de tip religios față de noua religie seculară a lumii de astăzi, reprezentată de tehnologie. De altminteri, Breton arată că doi reprezentanți semnificativi ai tehnologiei informației au fost influențați de o viziune spirituală care i-a motivat și în demersul lor de promovare a noilor medii tehnologice. Este vorba de Bill Gates, marcat în tinerețe de mișcarea hippy și de spiritualitatea New Age, precum și de Steve Jobs, convertit la budismul zen. Angajații lui Jobs trăiau asemenea unor „călugări", având o nevoință ascetică și o dăruire totală în practicarea unei credințe în puterea calculatoarelor de a schimba lumea.

Phillipe Breton analizează mai multe motive gnostice pe care le găsește în lumea virtuală. El relaționează cybercultura de astăzi cu gnosticismul primelor veacuri creștine, cu mișcarea New Age și cu concepția lui Teilhard de Chardin. Sunt multe conotații religioase care pot fi asociate mediilor tehnologice de astăzi. Inclusiv motorului de căutare Google i se atribuie o dimensiune religioasă. în Canada este recunoscută Biserica Google. Pe site-ul acestei Biserici se găsesc informații despre echivalența lui Google cu Dumnezeu, despre rugăciunile Google și Decalogul acestuia. Pe linia trivializării Adevărului se merge pe o deturnare a fundamentelor și rugăciunilor creștine.

De exemplu, rugăciunea *Tatăl nostru* din creștinism este trivializată și transformată în religia Google astfel:

„Google nostru care ne ești în spațiul cybernetic, Sfințească-se domeniul tău, Vie căutarea ta, Facă-se

rezultatele tale. Căutările noastre zilnice dă-ni-le nouă astăzi și ne iartă nouă spam-ul nostru, precum și noi iertăm pe cei care ne spamuiesc. Și nu ne duce pe noi în ispită, ci ne izbăvește de Microsoft, pentru că al tău este motorul de căutare și puterea și slava în vecii vecilor. Amin”[45] (textul a fost accesat pe www.thechucrchofgoogle.org în 29 aprilie 2018).

în afară de rugăciunea *Google nostru* sunt adresate și alte rugăciuni dumnezeului Google.

Religia Google, manifestată în Biserica Google, recunoscută de statul canadian reprezintă o formă de religiozitate a tehnologiei trăite ca religie în societatea actuală. Este o religiozitate puternic impregnată de gnosticism și magie. Google este un dumnezeu demonstrat științific, accesibil, cu o evidentă vizibilitate și cu o rapiditate operațională formidabilă în rezolvarea rugăciunilor adresate de credincioșii noii religii. Este relevant demersul de trivializare a tradițiilor monoteiste consacrate (iudaism, creștinism și islam), în mod special al creștinismului. Nu este atât o atitudine ofensatoare prin combaterea fundamentelor trăirii credințelor respective, cât una care devine blas- femiatoare prin trivializare, prin deturnarea simbolurilor de referință din tradițiile respective. De exemplu, Biserica Google are Decalogul propriu, preluat din tradiția vetero-testamentară și pervertit.

Biserica Google preia și credința în nemurire, dar pe care o pervertește, înțelegând-o într-o manieră prin care imanentul este absolutizat.

„A fi nemuritor în religia Google înseamnă pur și simplu a-ți stoca «gândurile și opiniile pe internet». Ele sunt

45 Nicu GAVRILUȚĂ, *Noile religii seculare,* Ed. Polirom, Iași, 2018, p. 146.

«nemuritoare» în sensul că supraviețuiesc dispariției noastre fizice. După moarte, noi «trăim» într-un fel de *Afterlife Google.* Cultul zeului Google are credincioși autentici și dăruiți. Ei practică o *lepădare de lume* pe dos. Nu-si asumă asceza în numele unei realități transcendente, ci al unui *surogat de absolut* prezent doar în imanența vieții lor cotidiene. Se lipsesc deseori de hrană și somn (o *asceză intramundana)* pentru a rămâne într-o permanentă legătură cu zeul lor Google"[46].

Tot în spectrul asumării și trăirii tehnologiei ca o religie în societatea tehnicizată de astăzi se poate preciza religia inteligenței artificiale. Anthony Levandowski a înființat în 2017, în SUA, prima biserică în care va fi venerat zeul IA (Inteligența Artificială). Biserica se numește *Way of the Future* (Calea Viitorului). Levandowski a fost inginer în Silicon Valley la compania Google și vicepreședinte al departamentului de inginerie de la Uber. în centrul acestei religii va trona zeul făcut de om: IA, iar noii sfinți ai acestei religii vor fi roboții. în această nouă religie secularã se exacerbează puterea inteligenței artificiale. Pentru a nu fi eliminat, omul trebuie să-i capteze bunăvoința noii divinități. Atotstiinta lui Dumnezeu din creștinism
este transferată noului zeu: IA. Giganții Tech sunt cei care implementează această religie. Google, Facebook, IBM, Amazon, Microsoft, Apple și Intel sunt considerați noii stăpâni ai lumii care pregătesc supremația IA, substituirea lui *homo sapiens* cu un hibrid, rezultat din om și actualele tehnologii ale informației.

Profesorul Nicu Gavrilută observă corect trivializarea si detur- narea simbolisticii creștine în religia tehnologiei de

46 Nicu GAVRILUȚĂ, *Noile religii seculare,* p. 151.

astăzi:

„Tehnologia caută împlinirea prin recursul la motivele clasice ale creștinismul: ideea unui *Dumnezeu* unic, ubicuu, omnipotent și omniscient; căutarea *mântuirii* aici, în timp și istorie; nevoia de *ierarhie divină}* necesitatea unei *ordini morale* pentru ca societatea de tip matrice a noilor tehnologii să funcționeze; nostalgia după *prestigiul și recunoașterea socială* pe care doar marile religii ți le pot oferi. Creștinismul supraviețuiește în lumea secularizată a tehnicii, camuflându-și aici credințele, ritualurile, simbolurile și mitologiile. Mai mult, scopul ultim al religiei creștine pare a fi asumat de «credincioșii» zeloși ai noilor tehnologii. Omul va fi «mântuit» odată cu realizarea saltului la *noul om,* superior și infinit mai puternic decât *Homo sapiens.* Convingerea lor este sintetizată de noul curent de gândire cunoscut sub numele de *transumanism'^.*

Tehnologia este o religie a absolutizării imanentului și a organizării duhului acestei lumi, transformându-ne în prizonieri țintuiți în

50 Nicu GAVRILUȚĂ, *Noile religii seculare,* pp. 156-157.

cele pământești. *Sistemul tehnologic nu poate integra transcendentul, însă acesta nu poate fi anulat și, în aceste condiții, el este deturnat.* Moartea rămâne ultimul vrăjmaș al omului și, totodată, o mare taină de trecere de la această existentă trecătoare la cea veșnică. Marile tra- > > diții religioase au avut ca realitate centrală viața veșnică, au propovăduit nemurirea, însă într-un registru al transcendenței. Creștinismul ne arată că Domnul Hristos este Viata Veșnică, El este învierea si ne arată Calea biruinței morții. Hristos Cel răstignit și înviat ne rămâne model pentru felul în care moartea este biruită prin asumarea, prin trăirea Crucii până la capăt, în duh de ascultare și de smerenie, a felului în care Mântuitorul învinge cu „moartea pe moarte

călcând”. Moartea nu este camuflată, eliminată sau depășită în mod artificial. *Tehnologia ca religie vizează o înveșnicire a condiției căzute, o nemurire în planul imanentului.*

Transumanismul exprimă această viziune prin încrederea că augmentarea puterilor trupești și a capacității minții prin tehnologie o să permită în cele din urmă dobândirea nemuririi. Realitatea eternității este rezolvată prin tehnologia informației, inteligență artificială, nanotehnologii, biotehnologii. Nanoroboții care vor circula în sângele și trupul ființei postumane, precum și realizarea unei conștiințe electronice prin descărcarea minții pe o memorie externă tehnologică, prin interacțiunea dintre creier și calculator, constituie premise pentru obținerea nemuririi. Absolutizarea lucrurilor trecătoare reprezintă iluzia dobândirii unei veșnicii artificiale în lumea imanentă. Părintele Jean Boboc numește transumanismul o religie a globalizării.

Profesorul Nicu Gavriluță precizează ca noi religii seculare corectitudinea politică, tehnologia și transumanismul. Este esențial să înțelegem că tehnologia actuală ca nouă religie apare în lume, nu în experiența credinței în Biserică, în trupul tainic al lui Hristos. Din perspectiva Evangheliei, care ne pune în față măsuri cerești (uneori acestea ne pot descuraja, inclusiv pe cei angajați în viața eclesială; de aceea

tindem să acomodăm mesajul maximalist al Evangheliei la neputințele noastre), există o ireductibilitate între Duhul lui Dumnezeu și duhul lumii. Ni se precizează foarte clar că cel care iubește lumea devine vrăjmaș al lui Dumnezeu. *Tehnologia ca religie seculară interiorizează duhul lumii și ne revendică în întregime pentru această lume.*

Tradiția duhovnicească specifică spiritualității ortodoxe ne indică repere consistente în ceea ce presupune calea de a depăși duhul acestei lumi. Lumea este receptată ca o iubire a trupului și o delăsare în raport cu nevoile sufletului, ca o risipire în cele exterioare ale realității. Pentru transumanism, și în general, pentru tehnologia ca religie seculară, pentru a depăși himerele propuse de aceste religii ale lumii, este important să înțelegem că Părinții duhovnicești au subliniat riscul duhului lumesc de a ne amăgi că putem fi veșnici în acest veac trecător, că ajungem să trăim ca și cum totul ar fi doar aici, că năzuim să devenim eterni în conștiința generațiilor posterioare prin lucrări impresionante și vizibile în plan istoric.

Prin tehnologiile actuale, duhul lumii este interiorizat inclusiv în viata Bisericii. Părintele Constantin Coman menționează în

> > acest sens:

„Mijloacele digitale de informare aduc împreună cu ele, în Biserică, trăsăturile caracteristice ale lumii sau ale mentalității lumești, ale omului lumesc: ușorul, repedele, superficialul, multul, poliloghia, ieftinul, noutatea, schimbarea, amestecul, confuzia etc. Fenomenul internetului este prin excelență lumesc, recapitulează și exprimă fidel, dar și hrănește și dezvoltă continuu duhul sau cugetul lumii, al lumii contemporane. Am putea, consider, să-l identificăm cu unul dintre puternicii stăpânitori ai lumii acesteia si ai

veacului acestuia[47]". >

Pe lângă viteza accelerată, eficiența convingătoare, risipirea în cele exterioare, accentul pus pe cantitate, duhul lumii, interiorizat prin tehnologiile actuale, promovează în mod narcisistic, egolatru o promovare a sinelui. *Patima iubirii de sine se manifestă prin construirea și promovarea unei imagini bune în fața lumii. Cultivarea predilectă și aproape obsesivă a imaginii, în plan personal sau instituțional, exprimă prioritatea imaginii în raport cu realitatea Duhului smeritei cugetări. Duhul trufiei orbește prin închipuirea de sine, promovată prin imagine, decuplându-ne de la realitatea nemijlocită.*

Evanghelia ne pune în față Crucea. Tradiția duhovnicească insistă asupra osândirii de sine și a riscului îndreptățirii de sine sau a promovării imaginii sinelui. La polul opus, mediile tehnologice actuale ne predispun la atitudini prin care, inclusiv, în pretinsa activitate de propovăduite a Evangheliei sau a slujirii bisericești să fim influențați de preocuparea de a cultiva o imagine bună a Bisericii în raport cu lumea, de a face cunoscute activitățile bune ale Bisericii, cu speranța de a câștiga o atitudine favorabilă din partea oamenilor. Această tendință este riscantă, întrucât fără să ne propunem sau să conștientizăm ajungem să asumăm un demers prin care să fim mai degrabă pe placul oamenilor, decât să împlinim voia lui Dumnezeu.

Patima slavei deșarte este insidios indusă de mediile tehnologiei actuale. Prin evidențierea propriilor merite, prin promovarea în fața lumii a faptelor bune se pierde răsplata lui

47 Pr. Constantin COMAN, „O încercare de abordare niptico-filocalică a Internetului", în voi.: *Antilogos sau cuvântul celuilalt,* Ed. Bizantină, București, 2019, pp. 89-90.

Dumnezeu, plata fiind luată prin aprecierea oamenilor. Mântuitorul însuși a insistat asupra discreției, inclusiv în săvârșirea minunilor Sale. Evanghelia ne arată cu claritate (pilda fiului risipitor, respectiv pilda vameșului și a fariseului fiind sugestive în acest sens) că Dumnezeu nu așteaptă de la noi o suficiență de sine, inclusiv în practicarea virtuților, o îndreptățire și o promovare a sinelui, legate de judecarea celui păcătos. Ceea ce este plăcut înaintea Domnului este o inimă curată și un duh de umilință, dobândite pe calea strâmtă a osândirii de sine, a conștientizării că răul din viața noastră și a lumii este cauzat de propriile păcate și neputințe. Lăudarea întru slăbiciuni, nu în cele vrednice, cum spune Sf. Apostol Pavel indică mai explicit prezența lucrării lui Dumnezeu, a harului dumnezeiesc în raport cu propriile puteri.

Atunci, când inclusiv în misiunea și pastorația Bisericii, promovăm prin mediile tehnologice o atitudine de a evidenția cele bune ale noastre, ne supunem unui risc, devenim vulnerabili, întrucât, fără să vrem, tindem să conștientizăm mai mult lucrarea omului decât sesizarea prezenței și lucrării lui Dumnezeu, adesea prin oameni și împrejurări de viață care scandalizează logica formalismului, obișnuită cu respectarea unor convenții. Riscăm să rămânem tributari duhului lumii. *Nu doar conținutul este esențial, ci și modul concret, mediul prin care împărtășim un conținut. Trebuie să fim conștienți că pe măsură ce ne conectăm tot mai mult la mediile tehnologice de astăzi, structural realizate, pentru o promovare a imaginii, chiar dacă suntem motivați în mod sincer de o propovăduire curată a Adevărului Evangheliei sau de o slujire autentică a semenului, riscăm să ne împărtășim*

de duhul acestor medii și, fără să ne dorim, să fim deturnați prin căutarea unei bune imagini a Bisericii în raport cu lumea (dacă Hristos Domnul, Capul Bisericii nu a căutat o imagine bună în fața oamenilor, dimpotrivă, a avut o imagine deplorabilă, de neînchipuit ca Dumnezeul creației și Domnul istoriei să atârne spânzurat pe Cruce, ar trebui ca și noi, în calitate de creștini, să ne străduim să-I urmăm exemplul).

Părintele Constantin Coman arată că

„[...] putem rămâne în confortul biroului nostru și fără să întâlnim privirea nimănui, ieșim la răscrucea mondială și în piața universală a internetului si aducem la cunoștință, în modul cel mai eficient și convingător, faptele noastre bune lumii întregi. Și nu numai atât, ci memoria internetului salvează mărturia despre faptele noastre bune și o păstrează și o expune continuu spre știre

atuturor oamenilor până la sfârșitul veacurilor. [...] Promovarea activității bisericești în general nedreptățește, paradoxal, prezența și lucrarea lui Dumnezeu și promovează cele omenești. Orice am zice, din știrile bisericești reies mai curând eforturile omenești și lucrarea oamenilor, decât prezența și lucrarea lui Dumnezeu. Fără să vrem, desigur. în felul acesta, o să contribuim la formarea unei impresii generală că Biserica înseamnă numai lucrarea și eforturile oamenilor. Este un risc foarte subtil de insinuare a secularizării în conștiința oamenilor. Măsura în care în spațiul bisericesc este făcut vizibil factorul omenesc este măsura în care împingem la margine și facem mai puțin vizibil pe Dumnezeu însuși. Or, Biserica și viața Bisericii înseamnă tocmai prezența și lucrarea lui Dumnezeu în lume[48]".

5.3. *Tehnologizarea sacrului și spiritul gnostic*

Logica dezîntrupată a tehnologiei este valorificată în religiozitatea de tip New Age care promovează experiențe de tip religios prin intermediul tehnologiei. Cyberspace-ul reprezintă pentru promotorii newage-iști un mediu în versiune computerizată al planului astral care se intersectează cu conștiința omului. Tehnologia este folosită pentru a reconstrui sacrul în spiritul religiozității New Age. Meditația transcedentală și extinderea capacităților mentale prin evoluția conștiinței umane, astfel încât să fie dobândită prin efort autonom conștiința propriei dumnezeiri, sunt metode ce presupun integrarea tehnologiilor informației.[49]

Există un tipar conform căruia societatea actuală este una

48 Pr. Constantin COMAN, „Folosirea Internetului în pastorația Bisericii, între ispita promovării sinelui și provocarea defăimării de sine", în voi.: *Antilogos sau cuvântul celuilalt...,* pp. 125-127.

49cu planul astral. Mai multe aspecte privind interacțiunea dintre religiozitatea New Age și tehnologia actuală pot fi întâlnite în studiul *The Technologization of the Sacred: Virtual Reality and teh New Age,* al lui Christopher Ziguras, publicat în lucrarea lui David Holmes, *Virtual Politics,* Sage Publications, 1997.

desa- cralizată, că este secularizată, în sensul în care prezența sacrului este tot mai rarefiată. Dar, de exemplu, diminuarea prezenței publice a simbolisticii crestine nu înseamnă o secularizare în sensul de climi- nare a sacrului, ci o substituire a religiosului. *Religiosul este structural lumii; nu poate fi anihilat, ci réinventât. In locul creștinismului sunt promovați noii idoli ai lumii de astăzi. Ellul enumera in acest sens: tehnologia, sexul, banii, puterea. Deși tehnologia nu pare a fi susceptibilă pentru sacralizarea ei, fiind considerată expresia unei raționalități precise, bazată pe algoritmi și proceduri, ea devine o expresie semnificativă a sacrului în societatea actuală.*

Ellul mărturisește în acest sens:

„Tehnologia este receptată de omul contemporan ca un fenomen sacru. Este intangibilă și supremă [...]. Tehnica devine o realitate misterioasă. Admirația și teroarea generate de tehnică se amestecă într-o fascinație de tip magic. [...] Tehnologia este dumnezeul care ne mântuiește, este speranța lumii într-o viață mai bună, cu multiple facilități și oportunități. [...] Tehnicianul performează prin tehnica sa, pentru că este profesia sa, dar el creează tehnica adorând-o, întrucât pentru el, ea reprezintă un domeniu al sacrului”[50].

50 Jacques Ellul, *The New Demons,* The Seabury Press, New York, 1975, pp. 72-73.

Ioan Petru Culianu și alți autori evidențiază dimensiunea magică a tehnologiei actuale. Mecanismele de acționare a mediilor tehnologice de astăzi operează în mod similar cu logica de tip magic. Prin tehnologie, precum și în magie, așteptăm rezultate imediate, cu un efort minim. Ceea ce contează ține de eficiența și de spectaculozitatea rezultatului. Astfel, suntem educați de mici cu obținerea unor rezultate, fără o implicare adecvată, fără să ne fie cultivată o stăruință în efort, o adunare a puterilor sufletești si răbdare. Vrem totul si îl vrem acum. Obișnuința de > > > > > a atinge tastatura unui calculator sau a unui smartphone și printr-o simplă atingere lucrurile să se întâmple imediat formează o percepție și o raportare de tip magic.

Gândirea și raportarea de tip magic se resimt inclusiv în viața credinței. Ne angajăm în viața Bisericii, dar avem așteptări magice, vrem ca îmbunătățirea duhovnicească să se realizeze imediat, dorim ca rezultatele rugăciunilor noastre să se materializeze rapid și eficient. *Magia elimină taina Crucii. Un creștinism fără Cruce este mutilat, o credință magică nu este mântuitoare. Evanghelia ne pune in față lepădarea de sine și asumarea Crucii. Mediile tehnologice, în mod magic, cultivă narcisismul, iubirea de sine, promovarea imaginii și comoditatea. Tradiția creștină insistă asupra tăierii propriei voi, a ascultării, o condiție esențială în urcușul duhovnicesc. Mediile tehnologice promovează exersarea în mod deșănțat a propriei voi.*

Este important să se înțeleagă caracterul magic al tehnologiilor actuale. Arthur C. Clarke, scriitor de literatură science-fiction, preciza că o tehnologie suficient de dezvoltată nu se poate distinge de magie. Știința modernă care a dorit să se elibereze de sub autoritatea Tradiției magice, prin tehnologiile actuale, tinde să redevină magică. De fapt, știința

actuală este dominată de tehnologie. Cercetarea științifică a devenit excesiv tehnicizată. în aceste condiții, în continuitate cu asocierea dintre tehnologia actuală și magie, tehnicianul, tehnocratul este văzut ca un magician. Mai mult, inclusiv omul de știință este perceput mai degrabă ca un magician, decât ca un descoperitor al unor legi științifice. Mentalitatea structurată prin tehnologiile actuale generează un tehno-secularism a cărui

etică se formează fără referință la Dumnezeu [...]. Tehno-secularismul se teme de capacitatea credinței de a-i motiva pe oameni, de a-i coagula în comunități vii, rezistente în fața puterii tehnocratice și birocratice a statelor [...]. Tehno-secularismul, în încercarea de a dilua realitatea credinței care reprezintă o forță motivațională în plan personal și social, invocă necesitatea de a înlocui credința prin explicații științifice; dar o face, fără să exercite argumentarea logică, ci profită de ubicuitatea tehnologiei. Astfel, se poate vorbi de o renaștere a magiei prin tehnologie în societatea de astăzi Magia prevalează în lumea de astăzi prin dominarea tehnologiei[51]".

Se poate constata că în mediile tehnologice de astăzi se promovează un spirit gnostic, manifestat, inclusiv, prin tendința de dematerializare a existenței. Desconsiderarea materiei și a trupului reprezintă o premisă a logicii anti-iconice a tehnologiilor actuale. Mintea detașată de trup este văzută ca o realitate ce poate fi descărcată pe un suport tehnologic extern. Păcatul este asociat nu atât cu încălcarea voii lui Dumnezeu, ci cu materialitatea și cu trupul. în această perspectivă trupul este văzut ca o închisoare a sufletului. Sufletul este o realitate nobilă, iar trupul una căzută.

51 John CAIAZZA, „Science, Religion, and Secularity in a Technological Society", în: *Zygon,* voi. 40, nr. 1, 1 martie, 2005, p. 20.

Desconsiderarea corporalității este întâlnită în diferite tradiții: gnosticism, hinduism, neoplatonism, ocultism, New Age. Aceste tradiții presupun o reconciliere între Dumnezeu și lume prin transcen- derea trupului. Această transcendere se face prin eliminare, nu prin transfigurare. Este o concepție explicit anticreștină, întrucât Evanghelia și Tradiția creștină sunt fundamentate pe întruparea Fiului lui Dumnezeu. Trupul și materia sunt valorificate. Din perspectivă creștină mântuirea vizează omul întreg: trup și suflet, inclusiv creația în ansamblul său. Tradiția patristică subliniază dimensiunea cosmică a întrupării și a mântuirii. Pentru tradițiile menționate anterior mântuirea presupune eliberarea sufletului din trup, eliberarea de condiționările materiei.

Tehnognosticismul actual implică mediul virtual, *cyberspace*-|*A* în care trupul nu-și găsește locul. El poate fi substituit de diferite avataruri. *Lumea digitală este dezîntrupată, dematerializată. Digi-utopia ne prezintă mediul virtual ca o lume cu nelimitată libertate și cu infinite posibilități. In această utopie se crede că se va putea ajunge la momentul in care conștiința umană, echivalentă cu informație digitală, va deveni nemuritoare prin eliberarea de materie, fiind transferată pe o memorie externă tehnologică.* Tehnologia, deși pretinde puteri mântuitoare, nu este capabilă să ofere mântuire.

„Tehnognosticismul în care trupul devine echivalentul tehnologic al spiritului prin transformări computaționale este amăgitor. Este o falsă speranță învierea digitală. Idolii, facuți din silicon sau din oțel nu pot mântui[52]”.

în mediile tehnologice actuale, identitatea distinctă și alteritatea celuilalt sunt grav afectate. Atunci când ne

52 Douglas GROOTHIUS, *Jars of Clay or Chips of Silicon,* Chicago, 2005, p. 4.

conectăm la mediul impersonal tehnologic noi devenim acel mediu și mediul respectiv devine un noi colectiv. Atunci când identitatea persoanei este redusă la date informaționale se poate vorbi de o alienare profundă a identității și demnității omului. Evanghelia ne înfățișează importanța specială și unică a fiecărui om, plecând de la demnitatea sa specială conferită de faptul că poartă chipul lui Dumnezeu.

Digitalizarea existenței conduce la încurajarea dezvoltării unei religii digitale. încă din anii 1990 apare termenul de *cyberreligie* pentru a indica interacțiunea dintre experiența religioasă și mediul virtual al Internetului, importarea unor practici de ordin religios în spațiul virtual. *Cyberreligia* a fost folosită ca un termen pentru a de semna noul tip al comunităților religioase care împărtășesc un anumit tip de experiență, cu implicații religioase, în mediul virtual. Conceptul de *cyberreligie* desemnează interacțiunea dintre religie și noile tehnologii media care structurează mediul virtual.

In ultimii ani un nou termen se impune pentru a indica interacțiunea dintre religie și tehnologiile media actuale și anume *religia digitalizată.* A început să fie folosit acest termen, plecând de la *Conferința Internațională despre Religia digitalizată* (Universitatea din Colorado, ianuarie 2012) și *Simpozionul despre Religia digitalizată* (Institutul din Turku, Finlanda, iunie 2012). De asemenea, au fost proiecte de cercetare care au vizat interacțiunea dintre religie și noile tehnologii media (un proiect semnificativ a fost cel derulat în cadrul *Centrului de Cercetare pentru Religie și Media,* Universitatea din New York; proiectul s-a materializat cu un volum colectiv intitulat *Digital Religion, Social Media and Culture,* editat de Gelfgren și Essru, 2012).

Religia digitalizată exprimă experiența cu implicații religioase, trăită în cadrul mediului virtual generat de

tehnologiile digitale contemporane. Este un mediu specific care presupune o interacțiune specifică, prin conectarea la diferite medii digitale și rețele de socializare. Sunt create comunități religioase on-line, în care elementele specifice unei experiențe religioase (ritual, comunitate, autoritate, ierarhie, autenticitatea trăirii credinței) sunt asumate și trăite într-un mod distinct în raport cu cele din realitatea efectivă. Hipertextul religios și caracteristicile „modernității lichide” (coordonată desemnată de Zygmunt Bauman pentru a marca specificitatea postmodernității) sunt realități prezente în religia digitalizată[53].

După comercializarea World Wide Web, începând cu 2002, media digitală devine o practică de zi cu zi în viața societății americane și apoi a lumii. în acest context se constată o accelerare a dezvoltării religiei digitalizate. Din ce în ce mai multe aspecte din viața reală, inclusiv dintre cele religioase sunt transferate în mediul virtual. Apar mai multe lucrări care evidențiază această realitate: Jeffrey Hadden și Doulgas Cowan, *Religion on Internet* (2000); Elena Larsen, *CyberFaith. How Americans Pursue Religion Online* (2004); Morten Hojsgaard și Margit Warburg, *Religion and*

53O’Leary în 1996 arată că această etapă primară a cercetărilor a urmărit credibilizarea tezei conform căreia experiența religioasă, concepția despre spiritualitate și despre comunitatea de credincioși sunt semnificativ influențate prin mediile tehnologiilor informației. In această etapă pot fi considerate lucrări semnificative: Brenda Basher, *Give Me That Online Religion,* 2001 (Internetui este văzut ca o nouă transcendență, având implicații religioase similare cu ceea ce a presupus tiparul din timpul Reformei); Margaret Wertheim, *The Pearly Gates of Cyberspace,* 1999 (Internetui este un mediu al experiențelor spirituale); Jeff Zaleski, *The Soul of Cyberspace,* 1995 (analizează ritualurile existente în mediul virtual). Gregory Price Grive, în studiul „Religion” din volumul *Digital Religion,* coordonat de Heidi Campbell face o investigație a cercetărilor realizate în domeniul religiei digitalizate. El arată că un rol aparte îl are lucrarea lui Stephen O’Leary, *Cyberspace as Sacred Space* (1996).

Cyberspace (2005).

Knut Lundby, în studiul *Theoretical frameworks for approaching religion and new media,* din volumul *Digital Religion,* coordonat de Heidi Campbell, prezintă diferite demersuri în ceea ce presupune interacțiunea dintre noile media și religie. Un prim demers îl constituie determinismul tehnologic, ilustrat de Jacques Ellul (boala tehnicii poate fi vindecată prin terapia credinței creștine). Marshall McLuhan este considerat, de asemenea, un reprezentant al determinismului tehnologic, fără ca acesta să relaționeze direct cu cercetările sale cu privire la media cu ceea ce presupune experiența credinței. Marshall McLuhan, influențat de Chesterton, va asuma o practică specifică Tradiției catolice. Eric McLuhan, fiul lui Marshall, arată că tatăl său, asemenea lui Toma d'Aquino cu principiul cauzalității, a dezvoltat un demers similar în gândire, arătând reciprocitatea dintre mediu și mesajul comunicării. Eric McLuhan a evidențiat că tatăl său a intenționat să contribuie la reflecția cu privire la omul dezîntrupat și Biserica întrupată. Un alt demers evidențiat este cel al mediatizării religiei, reprezentant fiind danezul Stig Hjarward. El arată că lumea și experiența nu mai sunt trăite nemijlocit, ci sunt mediate prin noile tehnologii digitale. Un alt demers este ilustrat de Heidi Campbell, care insistă asupra implicațiilor sociale, inclusiv în experiența religioasă, generate de noile tehnologii. Mai multe detalii sunt prezentate de către Knut Lundby în studiul său[54].

Tehnologia generează o anumită atitudine, chiar cu valențe explicit religioase, întrucât ea a dobândit un rol central în

54 Heidi CAMPBELL, *Digital Religion. Understanding Religious Practice in New Media Worlds,* Routledge, New York, 2013, pp. 227-235. Alte lucrări cu privire la religia digitalizată sunt: Heidi CAMPBELL, *When Religion Meets New Media-,* Stewart HOOVER, *Religion in the Media Age.*

viața omului. Unii se raportează la tehnologie ca la *Deus ex Machina.* Deși acest tip de dumnezeu este înțeles ca fiind unul puternic, care acționează într-un mod implacabil, raportarea la un astfel de dumnezeu produce o slăbire a puterilor sufletești. Conectarea omului la un mediu tehnologic în care se încrede, fiind convins de puterea autonomă a sistemului tehnologic, deși în aparență un astfel de om se vede puternic întrucât are accesul la informație (și informația înseamnă putere) în realitate el devine un om slăbit, împuținat în forța caracterului, a trăirilor empa- tice, a gândirii personale.

Bernard Show afirmă că *Deus ex Machina* ne face mai leneși si mai incapabili.

„In secolul XVIII s-a afirmat că dacă Dumnezeu nu ar fi existat, în mod necesar ar fi trebuit să fie inventat. Dumnezeul inventat în secolul respectiv a fost *Deus ex Machina,* dumnezeul care ne-a determinat să nu ne mai putem ajuta pe noi înșine, un dumnezeu al celor leneși și incapabili”[55].

O altă poziție, la polul opus, este a celor care demonizează tehnologia: *Diabolo ex Machina.* Sunt așa numitele poziții luddiste sau neo- luddiste. Ned Ludd a fost cel care a avut o atitudine violentă în raport cu mașinile (în perioada în care în industria textilă în Anglia, mașinile au început să fie folosite pe scară largă). în 1779, în Longhborough, în zona Leicestershire, Ludd a distrus cu ciocanul o astfel de mașină. El a câștigat mai mulți adepți care s-au manifestat violent în raport cu mașinile, crezând că viitorul lor va fi afectat prin introducerea mașinilor în procesul de producție. De atunci, luddismul exprimă o astfel de poziție de împotrivire violentă față de tehnologie. O asemenea poziție este considerată irațională, întrucât pe de o parte tehnologia este rațională, iar pe de altă parte Ludd nu a înțeles adevărata cauză: problema nu era mașina, ci capitalismul. în anul 1813, la York a avut loc procesul a 64 de luddiști acuzați că au atacat mașinile. Procurorul a avut un discurs vehement, acuzator, insistând că este o crimă monstruoasă atacarea mașinii (vehiculul progresului) și că este absurd să se creadă că folosirea mașinii nu este spre folosul omului, atâta timp cât prin intermediul ei este crescută productivitatea și prosperitatea materială. Este relevant că în dosarul acuzării de 211 pagini sunt puține referințe punctuale la atacurile respective asupra mașinilor. Discursul este constituit în mare măsură în logica bunăstării aduse de progres, a înfierării atitudinilor potrivnice

55 Keith GRINT, Steve WOOLGAR, *The Machine at Work. Technology, Work and Organization,* Polity Press, Oxford, 1997, p. 1.

la ceea ce presupune progresul, acestea fiind considerate retrograde, antiraționale, criminale. Din cei 64 de luddiști, 17 au fost spânzurați și expuși în piața publică pentru a servi ca avertisment pentru toți cei care vor mai îndrăzni să atace mașinile.

Analiștii acestui fenomen au evidențiat că o poziție de tip lud- dist reflectă ignoranța. De exemplu, un astfel de cercetător, Briggs, preciza, în anul 1958, că dincolo de ignoranță, luddiștii sunt naivi întrucât nu-și dau seama că progresul nu poate fi oprit. O rezistență la progres este inutilă și absurdă. Randall care a studiat consecvent fenomenul luddist (mai ales într-o lucrare din 1991) arată că stimularea revoltei luddiștilor a fost dată de înțelegerea simbolică a mașinii ca fiind o realitate de implementare a exploatării omului, de subjugare a lui în scopul obținerii unui profit cât mai mare.

O altă raportare de tip religios la adresa tehnologiei este dată de tendințele feminismului, ale ideologiei de gen, în sensul folosirii tehnologiei pentru a promova respectivele ideologii. Mai multe lucrări Berg (1991), Covan (1983), Richter (1995) au subliniat că dezvoltarea tehnologiei a reprezentat un demers de impunere a modelului patriarhal, de dominare a lumii în cheia paradigmei patriarhatului. Este nevoie de depășirea unei asemenea perspective și tot mai mult, prin diferiți autori și autoare, se ajunge să se promoveze feminismul și ideologia de gen prin tehnologie. Astfel, în loc de *Deus ex Machina* ajungem la *Machina ex Dea* (în formularea lui Joan Rotschild).

Se pot observa atitudini explicit religioase în privința tehnologiei.

„Unii se raportează la tehnologie ca la *Deus ex Machina,* alții încearcă să înlocuiască raționalitatea tehnică a acestui

dumnezeu
>

6. cu un dumnezeu social sau politic. In cazul mai multor feministe, acestea încearcă să asocieze tehnologia cu *Machina ex Dea.* In cazul tuturor, indiferent de părerile diferite sau chiar opuse se poate constata numitorul lor comun: atitudinea fundamental religioasă”[56].**Atitudinea teologică a lui Jacques Ellul în abordarea tehnicii. Distincția dintre creștinism și religie**

6.1. *Atitudinea teologică a lui Jacques Ellul în abordarea tehnicii*

într-o societate informațională, excesiv de tehnicizată, în care este dezvoltată o mentalitate structurată printr-o încredere mare în realizările și în promisiunile tehnologice, o evaluare critică a implicațiilor tehnologice presupune un risc considerabil. Cu atât mai mult cu cât critica respectivă se dezvoltă din perspectiva asumării și trăirii Evangheliei Mântuitorului Hristos. Cum poate fi făcută o astfel de abordare și cum poate fi mărturisită Evanghelia într-o astfel de societate în care mentalul colectiv are dificultate în a admite existența supranaturalului? Cum poate fi asumată conștiința profetică a creștinismului, astfel încât Evanghelia să nu fie acomodată la duhul acestui veac trecător?

Acestea sunt aspecte de maximă actualitate. Pentru conturarea unor posibile răspunsuri, de mare ajutor poate fi cunoașterea poziției lui Jacques Ellul în această problematică. El și-a pus și a trăit existențial aceste întrebări încă din prima jumătate a secolului trecut. Este important de reținut că evaluarea sociologică radicală cu privire la implicațiile tehnicii și ale sistemului tehnologic este făcută cu asumarea unei așezări teologice marcate de identitatea creștină. Ellul a fost un creștin protestant reformat, activ implicat în viața comunității credincioșilor. El, în mod superficial poate fi

56 Keith GRINT, Steve WOOLGAR, *The Machine at Work. Technology, Work and Organization,* Polity Press, Oxford, 1997, pp. 113-114.

catalogat ca pesimist sau fatalist, incomodând prin franchețea criticii făcute cu privire la implicațiile tehnicii în societatea actuală. Dar se pierde din vedere perspectiva teologică. *Ellul, Jiind creștin, a mărturisit despre speranța întemeiată prin credința în Hsus Hristos, Adevărul si Viata lumii, asumând concret o conștiință profetică. Luciditatea analizei sociologice este convertită în viziunea profetică specifică pentru condiția creștinului în lume.*

Mai multi critici ai lui Ellul, neluând în considerare atitudinea teologică a acestuia în abordarea critică a tehnicii, au rămas la catalogări sumare în ceea ce privește cercetarea lui. De exemplu, un adept entuziast al descoperirilor tehnologice, Victor Ferkiss în lucrarea sa *Technological Man: The Myth and the Reality,* arată că Ellul este un fatalist, susținând că nu mai este nimic de făcut, decât așteptarea sfârșitului. Samuel Florman, în *The Existential Pleasures of Engineering,* îl desemnează pe Ellul ca părinte al mișcării antitehnologice. Nici teologii nu l-au receptat adecvat pe Ellul, acesta fiind marginalizat și considerat apocaliptic. Harvey Cox afirmă că citindu-1 pe Ellul, rămâi cu senzația că nu mai este nimic de făcut. Multe din criticile referitoare la abordarea sociologică și teologică a lui Ellul refuză să ia în discuție la modul serios actualitatea relației dintre tehnologie, libertatea umană si credința creștină, asa cum este ea mărturisită de către Ellul.

Ellul, încă din anul 1950, mărturisea convingerea sa că de departe impactul cel mai puternic asupra vieții oamenilor, atât în plan comunitar, cât și personal îl are tehnica. Pentru a înțelege societatea, ceea ce trăim, este nevoie să fie conștientizată această teză. Asumând această premisă se poate dezvolta o luciditate, astfel încât să nu devenim prizonieri naivi ai entuziasmului tehnologic. Ellul a aprofundat cunoașterea teologică și scripturistică simultan cu adâncirea

în cercetarea sociologică, cu scopul de a realiza o etică creștină, o atitudine creștină în mijlocul societății tehnicizate.

După o scurtă tatonare cu Biserica Romano-Catolică, Ellul se angajează în viața Bisericii Reformate din Franța, descoperindu-1 pe Calvin. După aceasta l-a aprofundat pe Karl Barth. Totodată, o importanță aparte a avut parcurgerea integrală a lucrărilor lui Soren Kierkegaard. Ellul se implică în tinerețe în Mișcarea personalistă a lui Emmanuel Mounier. între 1937-1940 a fost director de studii la Universitatea din Strasbourg (fiind dat afară de guvernul de la Vichy), în 1944 este numit profesor la Universitatea din Bordeaux. între anii 1944-1946 a fost consilier la primăria din Bordeaux. Totodată, a fost activ între anii 1946-1953 în Consiliul Mondial al Bisericilor și implicat în activitatea Sinodului Național al Bisericii Reformate din Franța. Aceste activități au constituit un temei pentru dezamăgirea lui Ellul în ceea ce privește capacitatea de înnoire a vieții prin intermediul instituțiilor, fie bisericești, fie politice.

Metoda teologică exersată de Ellul este cea dialectică, urmând în mare măsură teologia dialectică a lui Karl Barth. Ellul afirmă că doar în măsura în care este afirmată dialectic Evanghelia se poate valorifica tensiunea dintre Duhul lui Dumnezeu si duhul lumii, astfel încât să poată fi trăită adecvat condiția creștinului în lume. Ellul nu se declară o persoană care îl urmează necondiționat pe Barth. Apreciind teologia și metoda dialectică a acestuia, Ellul subliniază că Barth nu a oferit un răspuns realist omului din secolul al XX-lea în ceea ce privește maniera de a trăi libertatea credinței în contextul provocărilor tehnicii. Astfel, libertatea rămâne o ficțiune, fiind abordată teoretic si academic, fără să fie luate în considerație provocările efective ale lumii contemporane, dintre care cele majore sunt date de tehnică.

Ellul nu consideră inutilă teologia lui Barth pentru omul contemporan. Dimpotrivă, teologia barthiană poate fi valorificată. Insă, pentru aceasta este nevoie ca dialectica

barthiană să fie aplicată la realitățile concrete cu care se confruntă omul, astfel încât să fie identifi- cate repere specifice pentru o acțiune etică înrădăcinată în Evanghelie. Ellul nu crede în soluții generalizate, în răspunsuri concretizate prin diferite strategii ale instituțiilor. El arată că în societatea tehnicizată, răspunsul concret poate fi la nivel personal și împlinit, eventual, în mici comunități, unde sunt împărtășite nemijlocit experiențe de viață în Duhul Evangheliei. Plecând de la această convingere ca metodă teologică, Ellul propune așa-numita cale a confruntării, sesizând felul în care Dumnezeu ne vorbește și maniera de a-i răspunde. Pentru aceasta este nevoie de a adânci cu mult realism înțelegerea semnelor vremurilor, a realităților efective și provocatoare ale lumii actuale. Pe de altă parte, pe lângă această cunoaștere realistă a societății, creștinul trebuie să se adâncească în cunoașterea și trăirea Evangheliei. Prin confruntarea celor două perspective, cea sociologică și cea evanghelică, se poate întrezări un răspuns particularizat la situațiile concrete de viată cu care ne întâlnim.

Ellul descrie această metodă teologică, a confruntării dialectice ca o știință a orașului, întrucât marile orașe sunt percepute ca realizări ale omului tehnologic. Prin această știință, fiecare este implicat într-o luptă pentru adevăr, pentru a înțelege condiția creștinului în societatea tehnicizată și cum poate fi trăit în acest context Adevărul Evangheliei. Ellul arată că realitatea orașului ca structură a lumii tehnicizate poate fi înțeleasă doar în lumina Revelației. Gânditorul francez arată că doar Evanghelia poate dezvălui, demasca duhul, capcanele metropolelor de astăzi, emblematice pentru expansiunea tehnică și, totodată, să ofere speranță și sens oamenilor care trăiesc în babilonia marilor orașe. *Soluția concretă întrezărită de Ellul) >*
poate fi constituirea unor nuclee spirituale. In mod realist, el afirmă că înțelegerea semnelor vremii nu poate fi sesizată și

nici primită, atunci când este mărturisită, decât de cei care trăiesc profund în comuniunea aceleiași credințe. Trăirea într-un duh și o inimă permite limpezirea și luciditatea necesare pentru a înțelege și a primi o evaluare critică a societății, inclusiv atunci când respectiva abordare devine una foarte incomodă.

Analizând implicațiile tehnicii ca o realitate globală ce influențează toate domeniile, structurând un sistem tehnologic, Jacques Ellul se oprește inclusiv la influențarea teologiei de către mentalitatea generată de tehnica generalizată întrupată în sistemul tehnologic. Tehnica, fiind religia societății tehniciste de astăzi, are un impact puternic inclusiv în teologia contemporană. O teologie aliniată la logica eficienței sistemului, cuantificată prin indicatori, parametri și criterii vizate de către sistemul cercetării actuale, nu poate face decât să lărgească o producție teologică, aliniată la comandamente ideologice ale sistemului tehnologic. Este o teologie corectă din punct de vedere politic, promovată și apreciată de reprezentanții sistemului. Ellul vizează în acest context teologia lui Teilhard de Chardin, Harvey Cox, teologiile morții lui Dumnezeu și cele ale eliberării, teologia elaborată în unele din documentele Consiliului Mondial al Bisericilor. Aceste poziții au fost dominante în anii I960 și 1970. Critica lui Ellul a fost făcută după anii 1970 și pentru actualizare merită continuată linia lui pentru o evaluare critică a tendințelor de astăzi.

Ellul critică în mod constant teologiile corecte din punct de vedere politic, servilismul și conformismul acestora, faptul că ele sunt remorcate pentru răspândirea unor tendințe ideologice, folosindu-se ca pretext Evanghelia. Dorința de notorietate, de afirmare, de a fi apreciat, de a fi pe val, pe scurt, duhul slavei deșarte este motorul acestor teologii. Ellul oferă ca alternativă o teologie înrădăcinată în gândirea

biblică, conținutul teologiei sale fiind Revelația bibilică. Ellul, deși influențat de gândirea lui Soren Kierkegaard, Karl Marx și Karl Barth, nu rămâne tributar în totalitate acestora, formându-și propria sa gândire.

Evaluând tehnica, Ellul depășește trei interpretări, adesea întâlnite, inclusiv în abordările teologice. Prima se referă la neutralitatea tehnicii, a doua la faptul că tehnica este o expresie a păcatului, a treia la o interpretare entuziastă și optimistă conform căreia tehnica reprezintă un dar de la Dumnezeu. *Ellul dezvoltă o evaluare teologică în ceea ce privește tehnica, depășind indiferența neutralității, pesimismul tehnofobiei și optimismul tehnofiliei. Tehnica nu poate fi înțeleasă ca un instrument care poate fi folosit bine sau rău; la fel nu poatefi identificată cu o putere satanică, fiind demonizată; totodată nu poate fi interpretată ca un dar al lui Dumnezeu, exprimat prin puterea creatoare a omului. Ellul arată că natura tehnicii este ambivalență în ea însăsi si niciodată*
> > nu poate fi despărțită de această ambivalență.

Ellul arată că tehnica nu este păcatul, dar reproduce logica păcatului: autonomia și domnia necesității, prioritatea impersonalului în raport cu persoana. Tehnica nu este Satana, dar întrupează orgoliul luciferic prin care Dumnezeu este corectat în creația Sa (prin tehnică mediul natural este substituit cu unul artificial și biotehnologiile vizează modificarea omului, depășirea condiției și a naturii sale umane printr-una post-u- mană). Tehnica nu reprezintă voia lui Dumnezeu, dar totodată devine religia lumii de astăzi, favorizând și cultivând o atitudine idolatră.

în această perspectivă, Ellul rămâne fidel textului și spiritului Sfintei Scripturi, răspunzând totodată provocărilor omului de astăzi, generate de realitatea sistemului tehnologic care-i conferă noul său mediu de existență. Ellul se lansează în evaluarea teologică a implicațiilor tehnicii, valorificând geniul lui Dostoïevski. El arată că spiritul tehnicii se manifestă prin puterea subteranului, a unui subconștient, răscolit de puterile întunericului. Acest tip de putere poate deturna inclusiv mesajul cel mai puternic al Evangheliei, să înlocuiască *Fericirile* mărturisite de Domnul Hristos în Predica de pe Munte cu fericiri ale împlinirii în această lume. Dostoievski ilustrează genial, cu o forță de sugestie uluitoare, această realitate în *Marele Inchizitor*. Promisiunea Marelui Inchizitor de a transforma pietrele în pâine, deturnând cuvintele Mântuitorului adresate ispititorului, că nu doar cu pâine va trăi omul, ci și Cuvântul lui Dumnezeu îi va da puterea să trăiască, este împlinită prin tehnică. într-adevăr, tehnica a transformat pietrele în pâine. A asigurat un confort și facilități nemaiîntâlnite în istorie. Care este prețul acestei realizări? Un om schilodit sufletește, alienat și mutilat în esența identității sale, în taina lui de persoană unică, purtătoare a chipului lui Dumnezeu. Niciodată omul nu a avut atâtea facilități și niciodată nu a fost atât de alienat, de singur, de înstrăinat de el însuși și de ceilalți, de apăsat de ritmul unui malaxor care-1 pulverizează existențial. Este prețul ambivalenței structurale a tehnicii. Trebuie să plecăm de la conștientizarea a ceea ce pierdem atunci când ni se pare că ajungem să câștigăm ceva. în acest sens, cât de actuale sunt cuvintele Mântuitorului: „Ce folos va fi pentru omul care va câștiga întreaga lume, dar își va pierde sufletul său?” *{Matei* 16, 26).

Ellul arată că Raskolnikov și personajele din *Demonii* (titlul exact este *Demonizații)* sunt generalizați în societatea tehnicistă, întrupați în milioane de personaje, vulgarizați în

ceea ce presupune individul masiflcat al sistemului tehnologic. Este o democratizare a spiritului subteran descris de Dostoievski. Spiritul dominant de putere, de organizare minuțioasă și de control total al tehnicii, întrupează spiritul subteran, profund și fin analizat de către Dostoievski. Ellul ajunge să identifice pe instigatorul acestui spirit cu Diavolul (cel care divizează, care produce ruptura lăuntrică în om și între omeni). El este vrăjmașul omului și împărăția tehnicii este identificată de Ellul cu împărăția dezbinării, a secvențializării succesive prin care omul este feliat în diferite secvențe, astfel încât aceste secvențe să fie rein- tegrate într-un sistem-rețea, formând omul reticular (în expresia lui Ovidiu Hurduzeu). Vocația diavolului este de a parodia, iar tehnica reprezintă o parodie a creației lui Dumnezeu (lume și om).

Spiritul nihilist manifestat în formă extremă ca suicid (dorință de revenire în neant, ceea ce nu este posibil pentru o făptură adusă la existență de Dumnezeu), analizat cu mare profunzime și luciditate de către Dostoievski, este evaluat de către Ellul în contextul tehnicii contemporane. El afirmă că

„[...] în respingerea radicală a creștinismului din cauza promisiunii neîmplinite a libertății, din cauza iluziei veșnice, singura opțiune lucidă este suicidul - Dostoievski arată acest lucru; este vorba de anihilarea dorinței de veșnicie si de a trăi infinitul libertății în acceptarea totală a finitudinii. Este spiritul nihilist pe care îl întrupează și tehnica actuală, închizându-1 pe om în finitudinea sa, împlinind iluzoriu dorința eternității, a nemuririi, dând omului posibilitatea suicidului total, dar fără să aibă puterea de a-L evacua pe Dumnezeu, de a înlătura promisiunile libertății și învierii întru Hristos. Tehnica nu poate face acest lucru. Doar omul o poate. Tehnica îl pune pe om într-o asemenea situație care să îl conducă în mod necesar la eliminarea lui Dumnezeu, dar

moartea lui Dumnezeu o decide omul. Iar singura cale posibilă pentru aceasta este moartea omului însuși. Nu trebuie să ne înșelăm spunând că deoarece Dumnezeu este mort, omul de asemenea trebuie să moară [...]. Spiritul subteran presupune inversul: trebuie ca omul să se sinucidă pentru ca Dumnezeu să moară. Este o inversare și o parodie a morții lui Iisus Hristos. Iar tehnica ne plasează în această situație: trebuie ca Dumnezeu să moară și pune în mâna omului arma absolută pentru împlinirea acestui proiect. In aceasta constă dimensiunea veritabilă a riscului de suicid colectiv al umanității”[57].

Ellul descrie condiția creștinului în societatea tehnicizată. El arată că, inclusiv, pentru un creștin angajat în trăirea Evangheliei este foarte greu să rămână consecvent cu un mod de viață înrădăcinat în duhul Evangheliei, întrucât este supus unei permanente influențe din partea mediului, a tentației de a se adapta la logica și atitudinea dictate de mediul respectiv. Astfel, el își dorește să trăiască într-un anumit fel și ajunge să aibă o viață generată de influențele strivitoare ale mediului. Logica sistemului tehnologic este acaparatoare și totalitară, ajungând aproape la o condiționare a gândurilor, a cuvintelor, a gesturilor omului. Această condiționare nu poate fi biruită exclusiv prin efort omenesc, prin strategii omenești, ci prin lucrarea harului lui Dumnezeu. Nu doar trăirea credinței creștine accentuează importanța practicii, a unei împliniri prin fapte a credinței asumate. Tehnica presupune și ea un *praxis,* ea este religia care ne arată cum se fac lucrurile, urmând niște metode tehnice și aplicând unele proceduri standardizate. în practica tehnicistă nu există loc pentru alegeri, lucrurile trebuie făcute respectând procedurile stabilite în cadrul tehnologic. Practica tehnicii actuale nu se

57 Jacques Ellul, *Théologie et Technique,* Labor et Fides, Geneva, 2014, pp. 37-38.

reduce la un anumite aspect al vieții, ci acoperă totalitatea vieții noastre. Trecem de la o acțiune tehnică la alta fără să mai conștientizăm că aceste operații sunt realizate printr-o aceeași metodă, care devine atât de naturală, atât de interiorizată încât nu ne mai dăm seama de impunerea ei exterioară, ajungând ca în totalitatea comportamentului nostru să fim subjugați și condiționați de realitatea sistemului tehnologic.

Ellul afirmă că în evaluarea teologică a tehnicii actuale trebuie depășite trei situații interpretative cu care suntem ispitiți. Prima se referă la separarea dintre lăuntricul și exteriorul omului, pretinzând că dacă în exterior comportamentul omului este dictat de necesitățile tehnice, în interiorul său el poate rămâne liber și să cultive o libertate lăuntrică. însă credința implică o manifestare exterioară, o experiență trăită la vedere. Nu se poate admite ipocrit această separare dintre interior și exterior. A doua situație vizează situația separării dintre viața publică și viața privată. în viața publică, în profesie și în celelalte obligații sociale admitem necesitatea trăirii tehnicizate, afirmând în mod iluzoriu că în viața personală, în familie și într-un cadru privat ne putem păstra caracteristicile și specificitatea unei vieți personale. Este o iluzie. Dacă am fi sinceri să analizăm și să recunoaștem cât din timpul nostru în care suntem solitari, în familie sau în prezența unui grup restrâns de prieteni îl petrecem fiind deconectați de mediile tehnologice am recunoaște acest lucru. Și o a treia situație: teologia nu ar trebui să facă vreo evaluare cu privire la tehnică, întrucât aceasta este neutră. Or, Ellul arată că din moment ce tehnica are un impact direct și constant asupra omului, nu poate să existe o neutralitate, întrucât acolo unde viața omului este în joc și Revelația creștină trebuie să fie prezentă. Nu există o neutralitate indiferentă, întrucât așa cum afirma Sf. Apostol

Pavel, Dumnezeu vrea ca tot omul să se mântuiască si să vină la cunoștința *» > >*
Adevărului.

Ellul arată că tehnica este agnostică. Ea nu se interesează de cunoaștere, ci de corectitudinea operațiilor realizate în vederea obținerii unor efecte preconizate. Tehnicienii care aplică metodele tehnice sunt agnostici, în sensul că nu își permit interogații care să îi conducă la o anumită cunoaștere și înțelegere, dincolo de corectitudinea și perfecționarea procedurilor necesare practicii tehnice. Tehnica operează asupra realităților prin calcul și măsurare. Totul trebuie cuantificat cantitativ (inclusiv Dumnezeu, sufletul, dragostea, etc.). în tehnică totul ține de prezent, iar dacă există o proiecție a viitorului atunci aceasta este una utopică. Ellul menționează că o teologie care derivă din spiritul tehnic, este una agnostică (nu este interesată în mod real de mărturisirea Adevărului Revelației), este concretă în sensul de a răspunde unui interes imediat (de exemplu, publicarea unei lucrări teologice pentru respectarea unui criteriu în vederea promovării academice) și este debarasată de dimensiunea profetică, neangajându-1 pe om în trăirea tensiunii eshatologice, specifice Evangheliei. Totodată, *Ellul subliniază că teologia tehnică este non-critică, ea se adaptează și se conformează curentului ideologic, în mod asemănător cu tehnica care nu se poate critica pe ea însăși.*

Ellul arată impactul total al tehnicii manifestat în toate domeniile vieții din societatea de astăzi, afirmând că:

„[…] tehnica nu poate fi asimilată unei mașini sau vreunei colecții de mașini, nici unor metode și produse. Tehnica nu este un factor secund și integrat într-o societate non-tehnică și într-o civilizație. Tehnica a devenit factorul dominant al lumii…Tehnica reprezintă mediul complex și complet în care omul trăiește, fiind mediatoarea universală și producând o mediere generalizată, totalizantă, pretinzând totalitatea. Ea constituie acum o rețea completă, înlocuind natura”[58].

Ellul se lansează în evaluarea critică a unor abordări teologice cu privire la tehnică. El apreciază documentul raportului întâlnirii Consiliului Mondial al Bisericilor, elaborat în întâlnirea de la București (pregătitoare pentru Adunarea Generală de la Nairobi, intitulat *Știință și Tehnică pentru o dezvoltare umana),* considerând că premisele și întrebările sunt corect puse. însă documentul Adunării Generale a Consiliului Mondial al Bisericilor care a avut loc la Nairobi (1975) se referă doar la probleme punctuale generate de tehnică, fără să aibă conștiința globalizării fenomenului tehnicii.

Totodată, Ellul critică poziția lui Teilhard de Chardin. Acesta plasează evoluția tehnicii într-o perspectiv cosmică, vorbind de unitatea dintre mașină, om și natură în cadrul unui organism viu. în fenomenul evoluției cosmice, progresul științific și tehnic reprezintă un motor puternic (sunt evidente accentele ideologice progresiste). Pentru Teilhard de Chardin, tehnica are un rol important în adunarea și organizarea materiei dispersate. Totodată, este apreciat rolul tehnicii în consolidarea unității sociale. Teilhard face din tehnică un mediu de tehnică spirituală, contribuind la edificarea Hristosului cosmic. Pe parcursul acestui urcuș, tehnica prin comunicarea informațiilor va contribui la intensificarea socializării și va ajuta la depășirea condiției umane.

58 Jacques ELLUL, *Théologie et Technique,* p. 53.

Concentrarea progresivă a potențialităților existente în om și în natură, prin tehnică, va determina o dezvoltare supra-personală a omului: omul va ajunge astfel să se îndumnezeiască și să se hristi- fice prin tehnică. Perspectiva Iui Teilhard de Chardin este tulburătoare! Și totuși el a fost și rămâne un teolog în mare vogă, promovat și considerat adesea un geniu neînțeles al teologiei romano-catolice.
Ellul observă două coordonate ale gândirii lui Teilhard: progresul, iar tehnica asumă această funcție a progresului și vocația demiurgică a omului (omul este chemat să fie partener al lui Dumnezeu, să fie un co-creator), iar tehnica îi permite acest lucru.

Ellul, criticând realist această abordare, afirmă:

„[...] în abordarea lui Teilhard de Chardin a tehnicii nu este vorba de teologie, ci de gnoză. Pe de altă parte, se poate constata o profundă neînțelegere, pentru a nu spune ignoranță, cu privire la natura reală a tehnicii. Este vorba de a legitima, de fapt prin invocarea teologiei creștine, o tendință ideologică pe val, adaptată perfect societății tehniciste. Pe aceeași linie de adaptare, mulți teologi se referă la analiza tehnicii de o manieră asemănătoare cu cea a comuniștilor, alții achiesează la concluziile celor de la MIT sau ale Clubului de la Roma. Acest lucru arată că acești teologi sunt victime ale modei. Este frapant cum revista Consiliului Mondial al Bisericilor, dedicată problematicii societății tehnicizate, și anume *Anticipation,* nu are practic nicio referință la autori care au încercat o abordare reală a ansamblului tehnicii (Mumford, Friedmann, Simondon), fără să existe o înțelegere globală a tehnicii”[59].

59 Jacques ELLUL, *Théologie et Technique,* pp. 112, 113-114.

Ellul identifică substratul religios subversiv al tehnicii actuale, acesta pretinzând o totalitate (în sens religios), dar impunând practic o religie a imanentului, a orizontalității. Nu există referință la transcendent în sistemul tehnologic. Dumnezeul Cel Viu întrupat în Persoana Fiului lui Dumnezeu, în Iisus Hristos este redus la o abstracție, la o formulă ideatică. Sistemul tehnologic îl decuplează pe cel integrat de trecut, retezându-i totodată conștiința eshatologică. Omul tehnologizat este articulat la un prezent continuu, fiind subjugat de ceea ce presupune presiunea imediatului. Astfel, Ellul arată că tehnologia ca religie, eliminând transcendentul, revine la logica idolatră a dumnezeilor naturii, din perioada în care natura constituia mediul omului, în societatea tehnicistă, natura este substituită de mediul tehnic, dar în cadrul căruia pot fi întâlniți idolii unei spiritualități complet imanente.

Ellul, analizând referințe biblice din *Cartea Facerii,* cu privire la existența sau non-existența tehnicii în grădina Edenului, cu privire la nevoia lui Adam de a păzi grădina, de a da nume animalelor, de a stăpâni creația, eventual cu ajutorul tehnicii, arată foarte clar că înainte de păcat Adam nu a avut nevoie de tehnică. Prin păcat, Adam, trecând din registrul libertății în cel al necesității, are nevoie să folosească necesitatea din noul cadru al lumii căzute și astfel apare tehnica. De altminteri, pe linia Tradiției ortodoxe, Panayotis Nellas subliniază foarte bine că tehnica reprezintă o expresie a hainelor de piele.

După o analiză elaborată a textului Facerii, în problematica menționată, Ellul concluzionează:

„Nu spun că tehnica a fost un fruct al păcatului. Nu spun că ea este contrară voii lui Dumnezeu, că este rea în ea însăși. Spun doar că tehnica nu este o prelungire a creației edenice, că nu este o ascultare a omului prin vocația originară dată de

Dumnezeu lui Adam, omul primordial. Este produsul situației în care păcatul l-a pus pe om, înscriindu-se exclusiv în lumea căzută, făcând parte din această lume căzută, fiind o realitate a necesității si nu a libertății omului”[60].

Ca atare, se poate afirma că tehnica nu poate decât să mențină lumea în starea ei căzută. Nu poate oferi soluții pe fond care să-l elibereze pe om de tirania necesității, de domnia impersonalului asupra spontaneității vieții personale. Tehnica reprezintă expresia unei voințe autonome de a ajunge dumnezeu fără Dumnezeu. Aici poate fi identificat miezul demiurgic, orgoliul luciferic prin care se dorește asemănarea cu Dumnezeu fără angajarea într-o viață în ascultare de Dumnezeu și în comuniune cu El prin împlinirea poruncilor Sale. Ellul face o afirmație capitală cu privire la natura tehnicii. El precizează că înaintea lui Dumnezeu tehnica nu există ca existență în sine, ci doar în funcție de și în raport cu omul. Ea poate fi bună dacă are o contribuție la conștiința doxologică a omului, ajutându-1 pe acesta să aducă slavă lui Dumnezeu. Totodată, ea este rea dacă opacizează relația dintre Dumnezeu și om, în măsura în care sporește *hybris-ul* omului, spiritul de putere și propria lui slavă. Plecând de la această afirmație, se poate pune întrebarea în ce măsură tehnica actuală poate fi transfigurată prin harul lui Dumnezeu, în ce măsură poate constitui un mediu de transmitere nu doar a unor informații, ci a harului lui Dumnezeu. Cel puțin pe moment, fără a aprofunda o analiză în acest sens, cred că este dificil chiar și pentru un teolog progresist să se hazardeze în aprecieri conform cărora harul Sfintelor Taine (de exemplu, ceea ce se trăiește în cadrul Botezului, Spovedaniei, Cununiei) ar putea fi împărtășit prin mediul virtual sau să ne putem împărtăși cu trupul și sângele

60 Jacques ELLUL, *Théologie et Technique,* pp. 158-159.

Mântuitorului, fiind conectați la o retea de socializare.

In fața impactului strivitor al tehnicii, Ellul schițează coordonatele unei etici care să depășească morala tehnicistă (axată pe cum anume trebuie să ne comportăm pentru a ne adapta adecvat la tendințele progresiste ale societății, eliminând consolidarea unei conștiințe vii care să se raporteze înainte lui Dumnezeu Celui viu). El numește etica pe care o propune, una a non-puterii, a refuzului de exercitare a puterii în sens lumesc. El spune că în felul acesta poate fi infirmată perspectiva utili- taristă de astăzi, mărturisind că succesul și imaginea bună în această lume nu au ultimul cuvânt cu privire la condiția umană. Este exact urmarea modului de a fi al Mântuitorului, concretizat în refuzul celor trei ispitiri (veritabile propuneri ale exercitării puterii) de pe Muntele Carantania. Totodată, Mântuitorul refuză minunile atunci când I se cer cu obstinație, atunci când este somat să arate semne prin care să dovedească faptul că este Mesia. Mântuitorul refuză exercitarea puterii atunci când rămâne pe Cruce, nerăspunzând celor care-I spuneau să se dea jos de pe Cruce, dacă este cu adevărat Fiul lui Dumnezeu. Este lecția pentru fiecare creștin care vrea să-și ia în serios credința: aceea de a rămâne pe Cruce, de a-și asuma Crucea, de a-L urma pe Hristos cu convingerea că va fi biruitor prin Hristos Cel răstignit și înviat.

6.2. *Critica ideologiilor marxist-creștine*

Jacques Ellul subliniază că viața trăită în duhul Evangheliei nu este o ideologie, creștinismul nu poate fi redus la ideologie. Ellul arată că ideologia apare în contextul unui mod de *a gândi* și de *a fi* care nu este explicit ideologic. De exemplu, capitalismul nu este o ideologie explicită; în contextul capitalismului apare ideologia socialistă și cea comunistă. Autoritatea patriarhală nu este ideologică, însă feminismul apare și se dezvoltă pentru a o contesta..

Ellul arată că, practic, creștinismul depășește ideologia

prin două realități de referință: mai întâi Revelația biblică înlătură toate religiile, credințele și reprezentările idolatre (este important să înțelegem în acest context actualitatea Revelației în fața idolilor contemporani — banul, statul, tehnoștiința etc.). Dumnezeul revelat înlătură ideologiile. Apoi, credința creștină exprimată prin întruparea Fiului lui Dumnezeu se manifestă printr-un dialog între Dumnezeu și om, fiind respectată libertatea omului. Prin creștinism este depășită orice alienare, omul fiind chemat să se împărtășească din veritabila libertate.

Pentru a evita riscurile ideologizării creștinismului, Ellul subliniază că este important să nu căutăm argumente în textele revelate pentru a ne legitima propriile acțiuni, să fim foarte atenți pentru a nu ne justifica libertatea în forma ei căzută, manifestată prin diferite porniri pătimașe, prin prisma credinței creștine. Pentru a identifica ideologiile, un creștin trebuie să plece de la angajarea sa curajoasă în identificarea și deconstruirea tendințelor ideologice din interiorul creștinismului. O critică nu poate fi credibilă dacă nu se face dovada faptului că se pleacă de la propria persoană și de la propria comunitate de credință. Ellul insistă ca fiecare creștin să nu uite îndemnul > >
Sfântului Apostol Pavel de a nu se potrivi duhului acestui veac, ci să umble în înnoirea minții lui *{Romani* 12, 2).

Ellul evidențiază de ce comunismul a fascinat atât de mult, a atras și continuă să atragă în ciuda dovezilor incontestabile despre zecile de milioane de crime, a faptului că regimul comunist din URSS și din alte locuri ale planetei a fost unul criminal și mincinos. înainte de a evalua critic ideologiile marxist-creștine (creștinismul înțeles prin prisma gândirii Iui Marx care propovăduia revoluția mondială) Ellul încearcă să înțeleagă succesul mișcărilor creștin-marxiste din America de Sud și din alte părți ale lumii. El subliniază că motivațiile

acestor creștini marxiști pleacă de la o realitate: societatea este nedreaptă, este inechitabilă, nu oferă șanse egale tuturor, nu este solidară. Or, această societate este rezultatul după aproape două milenii de creștinism. în aceste condiții cei care încearcă fuzionarea dintre creștinism și marxism pretind că vor să recupereze mesajul original al Mântuitorului și să-l aplice în societatea actuală, pentru a-i corecta inegalitățile.

Al doilea aspect la care se oprește Ellul în încercarea de a înțelege cauza dezvoltării ideologiilor marxist-creștine este cel referitor la săraci și la sărăcie. Mântuitorul a fost apropiat de cei săraci, de cei slabi; creștinismul a propovăduit nevoia de a-i ajuta și de a fi lângă cei defavorizați, lângă cei slabi în fața puternicilor acestei lumi. în istorie, Ellul arată că Bisericile creștine nu o dată s-au poziționat de partea celor puternici și în anumite situații ele însele au devenit opresoarele celor slabi. Al treilea aspect invocat de Ellul ține de inconsecvența celui care se pretinde creștin în trăirea credinței invocate. Există o neconcordanță între cuvânt și faptă, între ceea ce predică altora și ceea ce trăiește el efectiv. Mulți dintre cei care se pretind creștini învață despre dragostea față de aproapele, în timp ce îl transformă pe acesta într-un simplu obiect de exploatare. Totodată, predică despre justiție și dreptate, în timp ce produc nedreptate etc. (lista poate continua).

Al patrulea motiv este identificat de Ellul în faptul că în timp ce comunismul „materialist” se prezintă ca o forță motrice a istoriei, fiind foarte concret și palpabil prin realizările sale, creștinismul a devenit progresiv un fel de spiritualitate dezîntrupată, detașată de nevoile efective ale omului. Diluarea dimensiunii iconice a creștinismului deturnează trăirea creștină în emoții ieftine și pietism păgubitor. Acest mod de a percepe creștinismul reprezintă o trădare a întrupării Fiului lui Dumnezeu în istorie. Marxismul reamintește importanța decisivă a vieții concrete aici și acum, a activității cotidiene, părând astfel că reabilitează ceea ce creștinismul a uitat. Este o recuperare a istoriei: o lecție importantă pentru creștinul cufundat într-un spiritualism evanescent, evadând în cer pentru a nu vedea nedreptățile și inechitățile de pe pământ. Or, Marx le readuce aminte creștinilor despre ceea ce ar fi trebuit să mărturisească ei

(prezența lui Dumnezeu în istorie), dând un sens istoriei și valorificând-o (într-adevăr, într-o cheie materialistă și excluzându-L pe Dumnezeul istoriei).

Ellul remarcă explozia ideologiei marxist-creștine, observând că cei care se pretind deopotrivă creștini și fideli marxismului sunt numeroși, mai ales printre intelectuali. Franța a fost puternic influențată de aceste tendințe ale intelectualilor simpatizanți cu marxismul. Ellul exemplifică, dând numele unor creștini entuziasmați de gândirea lui Marx. Este vorba despre N. Lefebre, E. Morin, Desanti, Castoriadis, Lefort, Gluckman etc. Cei care promovează ideologia marxist-creș- tină par să pună în paranteze Gulagul și universul concentraționar generat în țările ocupate de Stalin. Practic, Stalin îi urmează lui Lenin și acesta transpune în practică gândirea revoluționară a lui Marx. Ellul propune ca Marx să fie citit prin prisma Gulagului.

Ellul observă că cei care încearcă să țină împreună marxismul și creștinismul nu teoretizează asupra unor posibile compatibilități și corespondențe între Evanghelie și marxism. Totodată, nici nu se angajează în cercetarea practicii comuniste. Ceea ce fac promotorii marxism-creștinismului ține de reinterpretarea creștinismului prin intermediul gândirii lui Marx. Este o alienare și o deturnare a creștinismului, întrucât Evanghelia este interpretată prin viziunea lui Marx asupra lumii.

Ellul precizează că într-o societate dată apare o ideologie con- testatară. Această ideologie poate să crească până devine dominantă (este cazul marxismului sau al neomarxismului de astăzi). Pentru a fi pe val, unii creștini care încearcă să urmeze voia lui Dumnezeu, dar să fie și pe placul lumii, încearcă tot felul de soluții de compromis. Ei caută să fie pe placul lui Dumnezeu, dar și pe placul lumii. Asumând această poziție echivocă se creează o stare

psihologică favorabilă compromisului, a confuziilor derivate din dorința de a urma atât Evanghelia cât și linia ideologică dominantă la un moment în societate. Astfel, apare un clivaj chiar în interiorul Bisericii între conservatori, care nu se aliniază la exigențele noii ideologii, și progresiști deschiși spre noutate, favorabili găsirii a tot felul de formule pentru a împăca credința în Hristos, cât și cerințele ideologiei dominante (în cazul de față, marxismul). *Tendința de adaptare la puterea dominantă (fie că este vorba despre puterea regelui sau a republicii, a raționalității științifice și tehnice, etc.) a fost exersată de creștini de-a lungul timpului, erodându-se conștiința profetică a acestora. Creștinii marxiști nu sunt decât avatarul acestei tendințe materializate in istorie de-a lungul timpului.*

Ellul explică faptul că gândirea lui Marx pretinde o explicare totală a istoriei prin materialismul dialectic. Astfel, istoria dobândește un sens final, iar valențele utopice ale marxismului dobândesc religiozitate. Marxismul cu pretenția de a oferi o explicație totală și coerentă a lumii, fenomenelor economice, sociale și politice, a atras numeroși intelectuali, oferindu-le iluzia că înțeleg mecanismele istoriei. Mai mult decât atât, că înțelegând aceste resorturi ale istoriei, ei s-ar putea angaja în tot felul de inginerii sociale, de a crea un om nou și o lume nouă (tendințe evidente în neomarxismul cultural de astăzi). Intelectualii francezi, inclusiv când au fost puși în fața dovezilor evidente ale criminalității regimului stalinist, nu au părăsit marxismul întrucât acesta le oferea o înțelegere și o explicare a istoriei. Ellul demască în acest caz sacralizarea marxismului, menționând că terorismul nu este doar politic sau militar, ci și psihologic, manifestându-se prin „tre- mendum” și prin „fascinans”, iar caracterul fascinant al marxismului i-a vrăjit pe mulți intelectuali.

Ellul indică, deja în urmă cu mai multe decenii, resorturile demersului neomarxismului cultural de astăzi. El arată că integrarea lui Freud cu Marx într-o construcție unitară (freudo-marxism, deși Freud a respins marxismul) reprezintă o combinație menită să anuleze ceea ce este natural, ceea ce este dat de Dumnezeu, pentru a inventa și legitima aceste tipuri de realități. Credința, familia naturală sunt responsabile pentru toate maladiile, nevrozele și neajunsurile omului contemporan. Odată identificați noii inamici (pentru ca revoluția mondială să reușească nu mai este nevoie de o concentrare pe critica realităților generate de capitalism), ei trebuie dărâmați pentru a asigura progresul noii societăți, pentru a ne elibera de tenebrele trecutului.

Ellul arată cum acest tip de neomarxism se infiltrează și în teologie. El afirmă:

„Pentru că marxismul fascinează, întrucât marxismul se prezintă ca însăși știința, dându-ne adevăratele categorii pentru a realiza o analiză validă a lumii, dându-ne un instrument intelectual unic, de ce nu am face o teologie materialistă, marxistă, o teologie serioasă, bazată pe fundamente științifice? Acest lucru pare interesant. Și de ce nu ne-am afirma ca teologi, realizând o exegeză marxistă a Sfintei Scripturi? Cum poate fi ratat un astfel de moment când există ocazia de a fi un teolog în răspăr cu Tradiția Bisericii?”[61]

Atunci când ne referim la anarhie, de obicei, înțelegem o atitudine prin care se urmărește distrugerea unei autorități stabilite, promovarea unei dezordini, a unui haos destabilizator. Există o asociere între anarhie și lipsa unei ordini, crearea unei neorânduieli. Jacques Ellul, el însuși asumându-și condiția de anarhist non-violent, se angajează într-un demers prin care încearcă să depășească această înțelegere simplificatoare, explicitând dintr-o altă perspectivă condiția specifică anarhiei. Plecând de la experiența sa personală, Ellul mărturisește că desi a fost atras de Marx, nu a fost văzut bine de comunisti întrucât

J ’ i

nu asculta ordinele Moscovei. Mai mult, el recunoaște că a ajuns să deteste comunismul, plecând de la crimele oribile ale acestora din timpul războiului civil din Spania (incluzând asasinarea brutală de către comuniști a anarhiștilor din Barcelona).

61 Jacques ELLUL, *L’idéologie marxiste chrétienne,* Ed. Le Centurion, Paris, 1979, pp. 38-39.

Deși a cochetat cu unele mișcări anarhiste, în mod particular cu cea condusă de Guy Debord, nu a fost primit din cauza convingerilor sale creștine. I s-a spus franc în față că un creștin practicant nu poate fi primit în rândurile mișcării anarhiste respective. Ellul nu a renunțat niciun moment la convingerile sale creștine din clipa convertirii sale, la 18 ani. Plecând de la experiența personală, și-a pus la modul existențial problema dacă poate fi reconciliat creștinismul cu anarhia. El mărturisește că pe măsură ce a aprofundat studiul Sfintei Scripturi, nu doar Evanghelia, a constatat cu surprindere că în general textul revelat propune o anumită orientare care ar putea fi catalogată ca fiind anarhistă. Bineînțeles, nu a avut pretenția ca aceasta să fie interpretarea Bisericii, dar la nivelul opiniei personale a înaintat cu cercetarea pe această cale, de a analiza implicațiile legăturii dintre creștinism și anarhie. Pe această cale, Ellul s-a inspirat din Karl Barth, iar din SUA din Murray Bookchin și Vernard Eller, care au afirmat explicit dimensiunea anarhică a creștinismului (în sensul în care un creștin nu poate fi integrat deplin, așezat în totalitate în ceea ce presupune organizarea unor structuri lumești). în timp, Ellul și-a format și consolidat o poziție personală cu privire la acest subiect.

Ellul mărturisește că prin preocuparea sa privind legătura dintre creștinism și anarhie, nu încearcă nici să îi convertească pe anarhiști la creștinism, nici să îi convingă pe creștini că trebuie să devină anarhiști în virtutea condiției crestine a acestora. Totodată, nu încearcă nici să reconcilieze două moduri de *a gândi* și de *a fi,* fiecare cu propriul specific. Ellul își motivează demersul prin faptul că a încercat să înlăture o anumită neînțelegere pentru care mulți creștini sunt acuzați: conformismul gândirii și acțiunii lor, mai mult, cooperarea cu autoritățile statului pentru anumite avantaje materiale și lumești. Ellul invocă onestitatea care trebuie

asumată până la capăt, față de noi înșine și să vedem, plecând de la exemplul Mântuitorului lisus Hristos, dacă putem legitima anumite compromisuri pentru a întări instituțional poziția Bisericii. Ellul pune punctul pe *i,* mergând la esențial cu întrebarea: un creștin care primește duhul lumii, legitimându-și atitudinea că o face pentru binele credinței, poate fi un martor intransigent al lui Hristos Cel răstignit și înviat, în duhul Evangheliei sau va slăbi, erodând din interior vocația profetică a Bisericii?

Ellul arată că atitudinea de a nu se conforma duhului lumii, de a nu se instala comod în istorie, a fost puternică pentru creștinii primelor trei veacuri. Atunci a fost trăită intens si în mare măsură de »
mulți creștini condiția profetică a credinței împărtășite. Ellul arată că deși această condiție a fost erodată cu acceptarea și ulterior transformarea creștinismului în religie imperială, în toată istoria s-a păstrat și s-a exercitat conștiința profetică a credinței creștine. în fiecare perioadă au fost martiri și martori incomozi care au reamintit puternicilor lumii, conducătorilor bisericești sau politici despre atitudinea Domnului Hristos, atât în fața autorităților religioase cât și a puterii politice. Ellul îl are ca model pe Kirkegaard care a refuzat constant atașamentul față de orice tip de putere, trăind cu convingerea că puterea corupe, iar puterea absolută corupe în mod absolut. Ellul îl citează pe Kirkegaard care afirma în mod constant că nu poate fi ceva mai oribil înaintea lui Dumnezeu decât asuprirea exercitată prin putere, întrucât o putere instituțională exprimă impersonalul, iar impersonalul este cea mai mare insultă adusă persoanei. Pe această linie, Ellul identifică esența anarhiei cu capacitatea persoanei umane de a trăi în libertate și demnitate, în felul acesta fiind valorificat chipul lui Dumnezeu din fiecare om.

Ellul subliniază răspicat că respinge orice act de violență. Anarhia produsă prin violență este drastic criticată de Ellul.

Indiferent de motivarea violenței, Ellul o respinge categoric. El spune că folosirea non-violenței, inclusiv din punct de vedere tactic poate să conducă la rezultate mai bune. îi dă ca exemplu în acest sens pe Gandhi, pe Martin Luther King, care au făcut mai mult pentru drepturile populației de origine africană decât mișcările care foloseau violența (de exemplu: „Panterele Negre"), pe Lech Walesa care a făcut mai mult decât au reușit mișcările violente din Ungaria (1956) și Cehoslovacia (1968). Al doilea argument împotriva folosirii violenței, determinant, este cel creștin. Din perspectiva creștinismului, violența nu este soluția în nicio circumstanță. A nu fi violent nu înseamnă a fi pasiv, a nu face nimic, a nu avea o atitudine.

Pentru Ellul, anarhia veritabilă nu vizează politicul, schimbarea printr-o angajare de tip politic. El nu crede într-o schimbare generată prin partide politice, prin participare la vot, prin încercarea de a realiza structuri complexe menite să schimbe ordinea globală. Acest tip de atitudine ar presupune intrarea în logica sistemului. *Un sistem nu poate fi schimbatprintr-un anti-sistem. Doar o atitudine de cultivare a libertății lăuntrice și, totodată, o poziționare clară, de manifestare a propriului crez și de coagulare a unor legături în plan inter-personal, în cadrul unor mici comunități, pot favoriza o eliberare de tentaculele caracatiței sistemului. Folosind aceleași mijloace cu cele ale sistemului tehnologic, suntem deja deturnați în ceea ce privește esențialul. Pentru o întărire duhovnicească reală lupta trebuie dusă în plan intra-personal (lăuntric, de conștientizare a propriilor neputințe, patimi, de a lucra în sensul depășirii lor prin împlinirea poruncilor dumnezeiești) și în plan interpersonal, de a întări legăturile între oamenii care se regăsesc în același Duh.*

Ellul afirmă că dincolo de convingerile sale creștine, care sunt esențiale în distanțarea sa fată de mișcările anarhiste, există o diver- gență de perspectivă. Aceste mișcări susțin realizarea unei societăți fără stat, fără organizare, fără ierarhie, fără autorități. Ellul nu crede în așa ceva, menționând că acest crez este unul utopic pentru condiția noastră căzută. Este imposibil să se realizeze așa ceva, iar lupta în acest sens ar fi una amăgitoare. Ellul propune în mod mai realist, nu anihilarea instituțiilor, ci înnoirea acestora, plecând de la înnoirea oamenilor.

Dacă un om îsi schimbă viata, devenind mai bun si trăind consecvent cu repere date de o viziune ancorată în credința în Dumnezeul Cel Viu, atunci el poate schimba ceva în locul unde este, inclusiv într-o instituție.

Ellul se oprește asupra violenței, inclusiv a aceleia

motivată religios. EI arată că o teză a celor care atacă în general religia, și creștinismul în mod particular, plecând de la războiul și violențele motivate religios (o poziție puternic folosită astăzi de Richard Dawkins) nu trebuie infirmată din punct de vedere istoric. El arată, de exemplu, că *umma* (comunitatea islamică, sfera de influență a Islamului) este văzută ca fiind întreaga lume. De aici înțelegerea *jihadului* (războiul sfânt) ca datorie a musulmanilor de a cuceri lumea. Foarte interesant, Ellul arată că în creștinism războaiele religioase au apărut în epoca lui Carol cel Mare (susținând că ar fi fost o influență a Islamului cu care deja creștinii se confruntau). Preluarea aceluiași tip de demers (prin care profetul Mahomed a supus triburile din Peninsula Arabică la Islam) de către Carol cel Mare se explică prin impunerea în rândurile ierarhiei a conducătorilor franci (aceștia se purtau ca niște seniori sau cavaleri luptători). Astfel, s-a înțeles ca un fel de datorie încreștinarea, inclusiv prin forță, a păgânilor. De exemplu, Carol cel Mare impunând saxonilor să aleagă între convertirea la creștinism sau moarte, ajunge să ordone masacrarea a 6.000 de saxoni. Au urmat cruciadele, masacrarea albigenzilor, a catarilor și celebrele războaie dintre catolici și protestanți, impunerea creștinismului în Peru, etc.

Recunoscând că dacă plecăm de la aceste evenimente se poate spune că religia poate fi folosită ca o sursă de legitimare a violenței, *Ellul afirmă că trebuie făcută o distincție între Revelația Cuvântului lui Dumnezeu, împlinită prin Iisus Hristos, și o religie. Creștinismul nu este o religie și a-l transforma în așa ceva reprezintă una dintre cele mai mari trădări ale Evangheliei. Domnul Hristos ca Adevăr al lumii și al istoriei, nu a înființat o religie, una printre multe altele. Mesajul central al Mântuitorului, când Acesta spune: „Eu sunt Adevărul" (Ioan 14, 6) indică faptul că Adevărul nu se epuizează într-o formulare, în anumite învățături doctrinare sau coduri morale. Adevărul este Persoană și ar trebui să se plece de la această realitate fundamentală. Adevărul creștin nu poate fi impus pin forța demonstrației și cu atât mai mult cu alte mijloace de forță. El este primit prin credință în mod liber, întrucât Adevărul oferă autentica libertate. Credința este un act liber și nu poate fi forțată. Dacă Dumnezeu nu ne forțează conștiința, cu atât mai mult un om nu poate impune altui om credința prin forță. Adevărul trebuie mărturisit în Duhul Său, adică în dragoste!* Acest lucru nu este însă ușor și au fost momente în istorie în care creștinii s-au îndepărtat de la exigențele mărturisirii Adevărului în dragostea cerută de însuși Adevărul Hristos („Poruncă nouă vă dau vouă: să vă iubiți unul pe altul" - *Ioan* 13, 34), întrucât Dumnezeu este dragoste.

Ellul folosește Sfânta Scriptură ca sursă a anarhiei, plecând de la istoria poporului lui Israel (modul de guvernare, trecerea de la judecători la regi, implicarea autorităților regale și dezvoltarea statului centralizat), de la atitudinea Mântuitorului Hristos în fața autorităților religioase și politice, de la Sfinții Apostoli Pentru și Pavel, de la viața primelor comunități creștine. *Ellul interpretează textele*

Sfintei Scripturi într-o perspectivă prin care arată că descoperirea și mărturisirea Cuvântului lui Dumnezeu nu au fost realități comode pentru orice tip de putere organizată, că Dumnezeu însuși fiind Atotputernic nu S-a manifestat prin forme ale puterii acestei lumi, că așa cum spunea Sfântul Apostol Pavel: „când sunt slab atunci sunt tare" (2 Corinteni 12, 10), întrucât adevărata putere se desăvârșește în slăbiciune. Această orientare indică faptul de a nu ne încrede în propriile puteri, în puterea autonomă pe care o generează un sistem structurat în duhul acestei lumi.

La sfârșitul acestui demers, Ellul concluzionează, afirmând că:

„[...] nu am încercat să încreștinez anarhismul, nici să confer o orientare de tip anarhic creștinismului. Nu se poate face o echivalentă între creștinism si anarhie. Am vrut să evidențiez > > > > că există o orientare comună si clară în creștinism si în anarhie: > > >

potrivnicia cu duhul acestui veac întrupat în diferite forme ale puterii lumești. înseamnă că suntem angajați într-o aceeași luptă, dar cu mijloace diferite și fără să ajungem la confuzii sau iluzii. Faptul că avem în față un adversar comun nu înseamnă puțin lucru. Dar este fundamental să afirm ceea ce ne desparte în mod esențial: pe de o parte credința în Dumnezeu, în lisus Hristos, cu toate implicațiile sale; pe de altă parte, diferența de înțelegere în ceea ce înseamnă natura umană"[62].

6.3. *Secularizarea din interiorul creștinismului*

Ellul face o analiză istorică, invocând mai ales momentul prin care componența Bisericii se schimbă odată cu Sfântul Constantin cel Mare. In Biserică vor intra mai multe persoane cu o sumă de interese, vizând ocuparea unor poziții administrative. Gândirea juridică romană și filosofia greacă vor structura în interiorul Bisericii o mentalitate străină de

62 Jacques ELLUL, *Anarchy and Christianity,* William Erdemans Publishing, Michigan, 1988, p. 105.

gândirea Revelației biblice. Dincolo de influențele istorice, începând cu Carol cel Mare și introducerea seniorilor franci în ierarhia Bisericii, Ellul prezintă mai multe realități istorice care au contribuit la promovarea secularizării în interiorul creștinismului.

Ellul face o observație importantă. El arată cum anume teologia a contribuit la secularizarea trăirii creștine. EIlul menționează că trecerea de la istorie la filosofie a determinat realizarea unei teologii structurate mai mult într-un plan filosofic-metafizic. însă Sfânta Scriptură nu ne prezintă un eșafodaj metafizic. Chiar dacă teologia care a valorificat tradiția filosofici grecești este una corectă, prin faptul că s-a abdicat de la conștiința istorică, la conștiința că Dumnezeul Revelației biblice lucrează concret în istorie, intervine pentru a elibera și a conduce poporul ales; că Fiul lui Dumnezeu Se întrupează concret în istorie, conducând Biserica - Noul Israel către împlinirea eshatologică, se va ajunge la o diluare a condiției profetice a creștinismului.

Ellul arată că odată cu dezvoltarea istorică a creștinismului apare și se amplifică realitatea instituțională. Structurile instituționale ale Bisericii sunt preluate după modelul celor imperiale iar ambivalența relației dintre Biserică și Stat, va genera o legitimare a Statului de către Biserică, în schimbul unui sprijin din partea Statului, oferit Bisericii.

Ellul identifică în procesul de justificare a puterii politice și a acțiunii politice de către Biserică o cauză importantă în slăbirea din interior a trăirii Evangheliei. Fie că este vorba despre o putere politică instalată, fie că este în curs de instalare (pe această direcție, Ellul critică teologia revoluționară), odată ce Biserica se angajează în legitimarea puterii politice, ea pierde din autoritatea și puterea sa spirituală.

Ellul indică faptul că în interiorul vieții creștine, secularizarea poate avansa atunci când Adevărul este redus la o idee. Adevărul absolut este Persoana Fiului lui Dumnezeu. Când acest Adevăr personal este substituit de o gnoză care-L integrează pe Mântuitorul într-un sistem metafizic, un subiect de teologie sistematică sau de filosofîe, atunci sunt create premisele pentru dezvoltarea secularizării din interiorul creștinismului. Totodată, atunci când Mântuitorul este transformat într-un idol, cultivându-se o gândire, o atitudine magică, fiind urmărite efecte imediate, fără asumarea Crucii, avem de-a face cu o denaturare a creștinismului dinăuntrul său.

Deși evocă și analizează mai multe cauze ale secularizării din interiorul creștinismului, inclusiv prin ceea ce presupune organizarea și clericalizarea excesive ale Bisericii, Ellul se arată încrezător în puterea duhovnicească a Bisericii, de a fi o prezență sfințitoare care anticipă realitatea împărăției lui Dumnezeu în această lume. Lucrarea Duhului Sfânt se face inclusiv prin instituțiile bisericești, dar dincolo de încrederea în puterea birocratică a acestora, și de multe ori într-o manieră cutremurătoare pentru cei obișnuiți să se îndulcească în duh lumesc de confortul și plăcerile acestui veac.

în acest sens Ellul mărturisește:

„Chiar atunci când creștinismul se alienează dinăuntru, adaptându-se veacului trecător, se va ajunge la preeminența Veșniciei în raport cu temporalul, prin intervenția însăși a Veșniciei în istorie…Aceasta se întâmplă adesea prin probe și greutăți

deosebite… Atunci când înțelegem acest lucru putem citi într-o altă lumină istoria Bisericii și totodată să învățăm logica specifică împărăției Cerurilor care pătrunde și bulversează

logica lumii”.[63]

Secularizarea se manifestă mai pregnant în mediul urban, orașul fiind emblematic pentru civilizația tehnică. Ellul subliniază în mod constant că orașul este mediul de promovare a tehnicii, că orașul este locul de cultivare a urii omului, a înstrăinării, a alienării, iar în societatea tehnicistă inclusiv satul devine o prelungire a orașului. în contextul actual, când o critică a implicațiilor modului de viață dezrădăcinat, specific orașului pare un adevărat scandal (de altminteri, inclusiv în urmă cu câteva decenii, un profesor universitar îl întreba cu mirare pe Ellul ce ar avea de spus într-un curs despre implicațiile civilizației orașului și care ar fi folosul pentru studenti), este de actualitate recuperarea analizei lui Ellul. Este o cercetare istorică, sociologică și deopotrivă teologică. Este foarte relevant cum istoria și fenomenele sociologice sunt văzute de către Ellul prin ochii credinței, înțelese și interpretate în cheie teologică.

Ellul arată că Sfânta Scriptură indică orașul ca locul de răzvrătire a omului față de Dumnezeu. Totodată, foarte interesant este cum Ellul arată că într-o cheie eshatologică, inclusiv orașul, ca loc al căderii, este restaurat și transfigurat, fiind indicat în Apocalipsă ca Ierusalimul ceresc. Ellul precizează:

63 Jacques ELLUL, *La subversion du christianisme,* Ed. du Seuil, Paris, 1984, p. 247.

„Primul oraș a fost fondat de Cain. Este remarcabil că deși Cain a primit un semn de protecție din partea lui Dumnezeu, acesta nu-i este suficient și se protejează realizând primul oraș pe care-1 va numi Enoch *{Facerea* 4, 17) care înseamnă *început.* Omul pune începutul său prin oraș. Și până la sfârșit, până la Marele Babilon din Apocalipsă, orașul rămâne locul de revoltă al omului împotriva lui Dumnezeu, închiderea porții (Babei) față de Dumnezeu. Am văzut orașul și am închis poarta către Dumnezeu. Și Apocalipsa ne arată: ati făcut toată istoria în orașe, inclusiv creștinismul s-a dezvoltat mai întâi în orașe și vedem un lucru extraordinar la Dumnezeu: El își îndeplinește promisiunea eshatologică printr- un oraș, printr-o cetate în care este recapitulată întreaga istorie a mântuirii omului - Ierusalimul ceresc”[64].

Ca fapt istoric, cultura tehnologică se dezvoltă în lumea creștină. Sunt autori care arată că gândirea creștină a influențat direct promovarea culturii tehnologice. O poziție categorică în acest sens poate fi întâlnită la istoricul Lyon White care în studiul *The Historical Roots of Our Ecological Crisis* arată că originea tehnologiei moderne se află în teologia creștină occidentală care a asociat porunca biblică de stăpânire a lumii cu exploatarea discreționară a naturii, având ca obiectiv profitul imediat. în exercitarea acestei dominări au fost dezvoltate diferite invenții tehnologice, intrându-se într-o cursă accelerată și ajungându-se astăzi la o lume excesiv tehnologizată, în care inclusiv viata devine o realitate tot mai artificială si dominată de artefacte.

> >

Sunt unii gânditori creștini care și-au manifestat optimismul în raport cu progresul tehnologic. De exemplu, Teilhard de Chardin în lucrarea din 1964, *The Future of Man,* exprimă o viziune prin care specia umană își va putea

64 Jacques ELLUL, *Mort et espérance de la résurrection,* Ed. Olivétan, Lyon, 2016, pp. 198-199.

controla propriul destin. Teilhard de Chardin arată că tehnologia ajută la evoluția unei conștiințe spirituale globale. Harvey Cox în lucrarea *The Secular City: Secularization and Urbanization in Theological Perspective* (1965) subliniază că tehnologia îl poate ajuta pe om să se elibereze de tirania tradiției, promovând creativitatea umană. Philip Hefner în cartea *Technology and Human Becoming* (2003) arată că omul în calitate de co-creator cu Dumnezeu este chemat ca prin tehnologie să creeze un fel de o nouă lume.

Sunt însă și gânditori creștini care analizează critic implicațiile tehnologiei. Pe lângă critica profundă și lucidă a lui Jaques Ellul, menționez o analiză a implicațiilor religioase și teologice a tehnologiei actuale în lucrarea coordonată de Carl Mitcham și Jim Grote, *Theology and Technology: Essays in Christian Analysis and Exegesis* (1984); o detaliată și consistentă critică a felului în care tehnologia modelează structura și instituțiile societății contemporane în lucrările lui Albert Borgmann: *Technology and the Character of Contemporary Life: A Philosophical Inquiry* (1984), *Power Failure: Christianity in the Culture of Technology* (2003).

Sunt mai multi autori care au arătat că stiinta s-a dezvoltat , inclusiv prin aplicațiile sale tehnice în cadrul Tradiției iudeo-creștine, întrucât s-a dezvoltat o mentalitate de eliberare a omului. Teologul Harvey Cox, în lucrarea *The Secular City,* din 1965, analizează această linie, el introducând termenul de *technopolis,* prin care desemnează noul tip al comunității de oameni, dezvoltate prin mediul tehnologic, subliniind că acest mod de a fi bazat pe planificare rațională, organizare birocratică nu este specific doar marilor metropole precum New York, Londra sau Tokyo, ci se regăsește pretutindeni. Cox accentuează că Revelația biblică oferă un sprijin puternic pentru dezvoltarea științei și tehnologiei, arătând că

libertatea spirituală autentică este reală doar în viața *technopolis-|A|ù.* El crede că trăirea Evangheliei nu mai trebuie mărturisită în termeni anacronici, ci într-un fel care să țină cont de progresul tehnologic. Este nevoie, afirmă el, de o Evanghelie pentru *technopolis,* urbană și secularizată matur (pe această linie, probabil că astăzi Cox ar fi fost unul din evanghelizatorii ferventi din rețelele de socializare și în general din mediul on-line).

Istoricul Lynn White Jr merge mai departe decât Cox, insistând asupra rolului Revelației biblice în dezvoltarea tehnologiei. White afirmă că ar trebui ca Biserica creștină să nu condamne sau să refuze tehnologia, ci să-și reformeze propria credință pentru a fi în pas cu ritmul dezvoltării tehnologice. Un alt teolog, de data acesta catolic, Norris Clarke, în studiul său *Technology and Man: A Christian Vision,* publicat în volumul *The Technological Order,* editat de Carl Stover în 1963, arată că tehnologia este un dar de la Dumnezeu și exprimă capacitatea omului în calitatea sa de chip al lui Dumnezeu.

Ne-am obișnuit ca atunci când ne referim la secularizare să vorbim despre secularizarea societății sau a lumii. Dar lumea este *saeculum,* este firesc să poarte amprenta duhului secular, lumesc. De fapt, atunci când sunt analizate implicațiile fenomenului secularizării, ar trebui să fie asumată perspectiva care atinge miezul acestei problematici: și anume secularizarea din interiorul creștinismului, dinăuntrul Bisericii. Este important să înțelegem cum pătrunde și lucrează duhul lumii în viața și în misiunea Bisericii. Curajul de a ne întoarce spre noi înșine, pentru a ne cerceta, pentru a vedea în ce măsură suntem înrâuriți de duhul lumii, inclusiv atunci când pretindem că mărturisim Duhul lui Dumnezeu, este fundamental. Secularizarea nu poate fi abordată doar ca o realitate exterioară Bisericii, vieții creștinilor.

Imaginea unei Biserici asediate mereu dinafară, în care inamicul este identificat în mod constant cu persoane și cu realități ce atacă din exterior Biserica, nu poate ajuta în mod semnificativ la asumarea Crucii lui Hristos, ca o condiție fundamentală pentru lucrarea pocăinței, înnoitoare prin harul dumnezeiesc. Evident că fără să fim naivi, conștientizând în mod real atacurile concertate, pe față sau prin învăluiri viclene, cred că este esențial să ne întoarcem asupra

propriilor patimi și insuficiențe, întrucât, așa cum afirma Sf. Apostol Pavel nu ne-am împotrivit păcatului până la sânge. Pentru a nu ne amăgi, este importantă această atitudine de a ne cerceta pe noi înșine, de o observa în ce măsură, atunci când invocăm identitatea de creștini în lumea de astăzi, rămânem fideli Evangheliei și duhului viu al Tradiției Sfinților Părinți. Inclusiv atunci când suntem bine intenționați în demersurile *» >)*

noastre, există riscul ca fără să ne dăm seama de influenta duhului

[7] > lumesc asupra noastră, să mărturisim un creștinism înstrăinat de exigențele Evangheliei.

Jacques Ellul aprofundează această perspectivă, străduindu-se să observe cum anume s-a dezvoltat secularizarea în interiorul crestinis- mului. *Sistemul tehnologic organizează riguros duhul lumii, tehnologia ca religie a lumii, întrupând atributele acestui duh: puterea acestui veac, autonomia, amăgirea, comoditatea, plăcerile. In mod sistematic este eliminată Crucea, logica Crucii fiind substituită cu cea a succesului, a performanței, indiferent de mijloace, a fericirii permanente, a eficienței prin care este implementată soluția ce asigură rezultatul maxim cu efort minim. Crucea rămâne un scandal pentru duhul lumii așa cum mărturisea Sfântul Apostol Pavel.*

Există riscul de a crede că misiunea Bisericii este performantă atunci când ea devine eficientă, preluând armele, mijloacele și mediile lumii. în dorința de a acomoda creștinismul la situațiile prezente, confundând actualizarea cu acomodarea, se va promova un creștinism ce trădează duhul său autentic (inclusiv Domnul Hristos a fost un scandal pentru contemporanii săi, nu a fost deloc comod pentru cei înțepeniți confortabil în duhul acestui veac). Un astfel de creștinism nu poate fi de folos omului contemporan; dimpotrivă poate să-i sporească apăsarea și deznădejdea, mai

ales când omul de astăzi strivit de griji vine înspre Biserică, îndreptându-se ca spre un ultim liman, găsind și aici duhul apăsător și risipitor al lumii.

Ellul pleacă în abordarea sa de la cele afirmate în mod hotărât încă din secolul al XIX-lea de Kirkegaard. Acesta spunea că, din păcate, creștinismul veacului său a eliminat în mare măsură taina Crucii, aco- modându-se la duhul lumii, predicând fericirea și confortul. Creștinismul a denaturat atât de mult mesajul și duhul Evangheliei, încât spune Kirkegaard ceea ce trăiesc cei mai mulți creștini nu are de-a face cu cerințele Noului Testament. Kirkegaard afirmă că în crești- nismul veacului său Crucea a devenit asemănătoare unui cal mecanic sau trompetei unui copil.Ellul își pune o interogație fundamentală: cum se face că dezvoltarea creștinismului si a Bisericii crestine în istorie au format o soci- etate, o cultură și o civilizație diferite în raport cu Tradiția profetică a Vechiului Testament și în mod esențial diferită față de Evanghelia propovăduită de Mântuitorul Hristos, de Sfântul Apostol Pavel și de ceilalți Apostoli? Cum a fost și este posibilă deturnarea într-un mod grosier în ceea ce privește spiritul Evangheliei? Ellul evidențiază că întreaga Sfântă Scriptură subliniază că cel care îndeplinește poruncile lui Dumnezeu va trăi (cf. *Leviticul* 18, 5; *Ezechiel* 20, 11; *Deutero- nomul25,* 16 și 27, 10). Reciproc, cel ce nu pune în practică, nu este consecvent cu poruncile dumnezeiești, viețuiește în moarte *{Leviticul* 18, 30). Cei ce aud fără să înțeleagă și fără să pună în practică cuvântul dumnezeiesc sunt în moarte, chiar dacă biologic ei supraviețuiesc. Domnul Hristos mărturisește și împlinește de o manieră radicală cele afirmate în Vechiul Testament cu privire la trăirea prin faptă a poruncilor dumnezeiești. Credincioși sunt cei care ascultă și pun în practică poruncile dumnezeiești *{Luca* 8, 21). Experiența ecle- sială a credinței și a poruncilor lui Dumnezeu în viața Bisericii este un criteriu al Adevărului și al Vieții.

Pentru prima generație de creștini nu exista nicio îndoială cu privire la acest fapt. Sfântul Apostol Pavel o mărturisește limpede în *Epistola către Romani* 2, 13-15. Chiar dacă în gândirea protestantă s-a încercat o polarizare între Sf. Apostol Pavel (care pune accentul pe credință) și Sf. Apostol Iacov (accentul este pus pe fapte) această perspectivă este una falsă. Credința veritabilă este ținută împreună cu faptele credinței, întrucât experiența concretă prin actele vieții exprimă fidelitatea față de credința invocată. Sf. Apostol Pavel, în textul de la *Efeseni* 2, 8-10, oferă o cheie importantă pentru înțelegerea relației dintre credință și fapte. El arată reciprocitatea dintre acestea. Ceea ce este dezavuat nu ține de necesitatea faptelor bune, ci de încrederea în propriile puteri, în auto-îndreptățirea și autosuficiența omului. Suntem mântuiți prin har 192întrucât Dumnezeu ne-a creat pentru a face fapte, însă este responsabilitatea noastră de a le împlini în mod liber.

Ellul arată că multe dintre criticile la adresa creștinismului, precum cele ale lui Voltaire, d'Holbach, Feurbach, Marx, Bakunin trebuie luate în considerare plecând de la inconsecvența creștinilor cu trăirea Evangheliei. Creștinii au refabricat un Iisus Hristos după chipul lumii, înțelegându-L în diferite ipostaze ideologice: Iisus monarhistul, Iisus proletarul, Iisus comunistul, Iisus idealistul naiv, Iisus înțeles în logica divertismentului din societatea spectacolului, etc. Mesajul Revelației a fost deturnat, întrucât cei ce au pretins că sunt purtătorii și transmițătorii ei L-au trădat prin viața lor pe Hristos Cel răstignit și înviat. Pentru a înțelege deturnarea creștinismului este necesar un examen al propriei conștiințe, făcut cu luciditate.

Ellul arată că trebuie evitate două poziții extreme: pe de o

parte condamnarea în bloc a tot ceea ce ține de creștinism și de Biserică, de a transforma Biserica în sursa tuturor relelor, a obscurantismului, etc. (aceasta este linia ideologiei progresiste); pe de altă parte, evitarea unei poziții triumfaliste, de autosuficiență a creștinilor. Ellul arată că tocmai sufixul *-ism* din cuvântul *creștinism* indică într-un fel o tendință ideologică, de falsificare a acestuia într-o religie care propune idealuri. El arată realismul credinței creștine, faptul că această credință nu se bazează pe ideea de Dumnezeu. Dumnezeul Cel viu Care S-a adresat în istorie lui Avraam, Care a vorbit cu profeții și S-a întrupat în Persoana lui Iisus Hristos, nu este o idee (nu are nimic de a face cu idealismul hegelian și nici cu idealurile propuse de religia marxistă). Mecanismele ideologice deturnează esența și consistența vie a unei gândiri și a unor evenimente de viață, transformându-le în mesaje falsificatoare decuplate de la sensul originar al celor invocate.

Ellul încearcă să explice cum se împacă promisiunea Mântuitorului de a fi cu noi până la sfârșitul veacului, că Biserica nu va fi biruită nici de porțile iadului, că Hristos și Duhul Sfânt sunt prezențe efective în viața Bisericii, cu faptul că se constată o falsificare a credinței creștine. *Biserica este trupul tainic al lui Hristos în care trăim prin Duhul Sfânt. Insă Duhul Sfânt nu este unul al puterii lumești, nu este dictatorial, eficient din punct de vedere managerial și generator de automatisme. Sfântul Apostol Pavel mărturisește că unde este Duhul lui Dumnezeu este libertate. Tocmai de aceea Duhul Sfânt nu forțează, nu obligă, ci ne cheamă la trăirea Adevărului în dragoste. Ellul se întreabă care sunt mecanismele, strategiile și structurile care îi determină pe mulți dintre creștini să prefere duhul lumii în*

detrimentul Duhului lui Dumnezeu. Ellul arată că transformarea credinței și a vieții creștine într-o religie care să îndeplinească utilitarist nevoile omului, ușor de instrumentalizat de puterile acestui veac, indiferent de circumstanțele și de contextele istorice, este una din deturnările fundamentale prin care vrăjmașul cel viclean, tatăl minciunii oferă iluzia unei Evanghelii deturnate și amăgitoare. Asumând această linie de adaptare, de conformare la duhul lumii, creștinul trăiește cu amăgirea că își îndeplinește corect datoria față de Dumnezeu, trăind însă în afara Duhului și Adevărului lui Hristos.

6.4. *Coordonatele teologice ale gândirii lui Ellul*

Jacques Ellul nu a avut o educație religioasă. Tatăl său era agnostic, mama o protestantă practicantă, dar fără să îi menționeze ceva vreodată lui Ellul despre credință. Acesta s-a convertit printr-o experiență personală. Nu oferă prea multe detalii despre cum anume s-a întâmplat, dar a fost o trăire care i-a schimbat viața. Convertirea s-a întâmplat la 10 august 1930, în timp ce traducea Faust. Fără să explice prea mult momentul respectiv, Ellul spune că a fost o convertire oarecum violentă, petrecută după mai mulți ani de rezervă la adresa credinței. El asocia creștinismul cu un fel de morală restrictivă, cu o sumă de constrângeri și de acte repetitive. El precizează că Dumnezeu i-a vorbit și i S-a revelat ca fiind Cuvântul și nu a știut că, de fapt, creștinismul presupune libertatea: libertatea lui Dumnezeu și libertatea omului.

A citit de mai multe ori Sfânta Scriptură și menționează că s-a regăsit mult în prima parte a *Evangheliei* Sfântului Apostol Ioan și în capitolul 8 al *Epistolei către Romani* a Sfântului Apostol Pavel. Lectura acestui capitol a însemnat o experiență decisivă pentru Ellul. El mărturisește:

„Am citit de mai multe ori Biblia. Am găsit lucruri intelectuale deosebite, cunoștințe istorice remarcabile, texte poetice, subiecte de reflecție profundă. Dar pentru prima dată, un text biblic precum cel din capitolul 8 al *Epistolei către Romani* a Sf. Apostol Pavel, a devenit Cuvântul lui Dumnezeu Care mi Se adresează. Niciodată până atunci un text nu s-a transformat în Adevăr absolut, dincolo de orice dezbatere. Acest text pe care l-am citit de mai multe ori înainte, dintr-o dată a devenit ca o lumină strălucitoare, oferindu- mi răspunsuri la mai multe întrebări. A devenit un Cuvânt viu Care a constituit punctul de plecare pentru toate

reflecțiile mele despre credință”[65].

La începutul credinței sale, Ellul manifestă interes pentru Biserica Romano-Catolică, dar imediat după aceea se apropie de protestantism întrucât se regăsește mai mult în ceea ce presupune centralitatea Sfintei Scripturi. In apropierea de protestantism, un rol l-a avut *Federația fran- ceză a asociațiilor studențești creștine,* Ellul recunoscând că această asociație creștină La influențat mult în anii studenției în trăirea credinței > » > > > creștine. în 1935, Ellul îl întâlnește pe secretarul asociației respective, Jean Bosc. Acesta îi va deveni prieten de-a lungul vieții și mentor în teologie. în 1930, Ellul îl descoperise pe Kirkegaard, mărturisind că tot ce citea din filosoful danez îi mergea direct în inimă, rămânând pasionat de el de-a lungul întregii vieți. Jean Bosc l-a îndreptat pe Ellul către Karl Barth, acesta rămânând teologul care l-a influențat în mod semnificativ, mai ales prin teologia sa dialectică. Cu toate acestea, Ellul recunoaște că nu a fost un *barthian* necondiționat. > >

Ellul s-a implicat necondiționat în viața Bisericii, aparținând Bisericii reformate din Franța, dar angajându-se și în dialogul ecumenic. Din 1945, Ellul s-a implicat în formarea WCC-ului (Consiliul Mondial al Bisericilor). în 1946 a ținut conferințe la Institutul de la Bossey. A fost implicat în pregătirea documentului pentru prima Adunare Generală a Consiliului Mondial al Bisericilor care s-a desfășurat la Amsterdam în 1948. A lucrat alături de Reinhold Neibuhr,

65 Mama lui Jacques, deși creștină practicantă, la solicitarea soțului, i-a promis acestuia că nu-i va spune nimic fiului lor despre credință. Ellul mărturisește cum i-a relatat mamei sale despre convertirea sa la credința creștină: „Am găsit-o pe mama în bucătărie și i-am spus: «Mamă, știi ceva? M-am convertit și cred în lisus Hristos». Ea mi-a replicat fără măcar să se întoarcă și mi-a spus că nu este deloc surprinsă și că ea s-a rugat în fiecare noapte pentru asta, de când m-am născut” - Andrew GODDARD, *Living the Word, Resisting the World. The Life and the Thought of Jacques Ellul,* Paternoster, Waynesboro, SUA, 2002, p. 11.

Nicolai Berdiaev, Emil Brunner. Ellul a activat în cadrul WCC până în 1950, fiind dezamăgit de preluarea de către această instituție a agendei politice a stângii radicale. în 1966, într-o conferință susținută la Geneva, a criticat puternic WCC, anunțând public despărțirea de instituția respectivă.

în Biserica Reformată a Franței a fost membru al Sinodului Nati- > > onal între 1947-1951. A încercat alături de prietenul său Jean Bosc, să implementeze un program de măsuri pentru a facilita apropierea Bisericii de nevoile oamenilor, în special ale tinerilor, fără să reușească prea multe, din cauza unei inerții instituționale. în mare acest program viza trei coordonate: a) școlile teologice ar trebui să se adreseze tuturor celor interesați să studieze teologia atât pentru cei care vor deveni pastori, având posibilitatea să își testeze vocația în timpul studiilor, cât și celor care nu doresc să devină pastori, dar pot sluji Biserica în diferite domenii; b) studiile teologice trebuie să fie articulate la realitățile, provocările și deschiderile din diferite domenii științifice, întrucât această coordonată ar fi utilă pentru misiunea Bisericii, ținând cont că mentalitatea actuală a societății este puternic influențată de autoritatea științei; c) studiile teologice trebuie să fie puternic legate de viața Bisericii și a societății, depășind o abordare abstractă, metafizică, decuplată de nevoile efective ale credincioșilor Bisericii și ale oamenilor din societate.

După moartea lui Jean Bose, Ellul a continuat acest program focalizat pe educație, prezentându-1 în 1972 Sinodului Național, care l-a acceptat. Pe această linie, Ellul a recunoscut o anumită împlinire a eforturilor sale, în ceea ce privește învățământul teologic. Totodată, Ellul a slujit ca pastor al comunității din Pessac, unde a locuit (lângă campusul universitar din Bordeaux). Ellul a structurat comunitatea, începând să țină slujbe și programe de rugăciune în sufrageria casei sale, împreună cu Yvette, soția sa. în puțin timp, comunitatea a crescut prin implicarea în diferite activități cu copii și tineri, precum și prin constituirea unui grup de femei, coordonat de Yvette.

Reflecțiile biblice ale lui Ellul au fost dezvoltate nu doar ca

urmare a cercetării asidue a textului Sfintei Scripturi, dar și prin predicile și studiile biblice din parohie.

O altă misiune a lui Ellul în viata Bisericii Reformate din Franta a fost organizarea împreună cu Bosc a Asociației Profesionale Protestante, prin care aceștia au căutat să susțină formarea unei atitudini creștine, fundamentate biblic, pentru profesiile din diferite domenii, exprimându-se convingerea că Sfânta Scriptură poate să ofere un temei valoros inclusiv în exercitarea profesiei. Ellul, pe lângă cele, aproximativ, 60 de cărți publicate, de-a lungul anilor a publicat în jur de 100 de articole în diferite periodice (precum *Reforme* și *Fois et Vie* - fiind în conducerea editorială până în 1985, după care a rămas pe o poziție onorifică).

Ellul a încercat structurarea unei teologii realiste, care să îl ajute pe omul de astăzi din societatea tehnicistă să trăiască într-un mod viu și convingător Cuvântul lui Dumnezeu. El s-a străduit să trăiască în fidelitate față de acest Cuvânt, realizând o teologie profund înrădăcinată în duhul Revelației biblice, în spiritul Evangheliei Mântuitorului lisus Hristos. Ellul nu se consideră un teolog profesionist (deși a publicat multe cărți de teologie) și nici nu și-a dorit acest lucru. Andrew Goddard încearcă să sintetizeze coordonatele teologice ale gândirii lui Ellul, plecând de la relația dintre Dumnezeu și lume, în termeni de comuniune și de ruptură, urmând linia dialectică a lui Ellul. Unii dintre autorii care au analizat gândirea teologică a lui Ellul au precizat că acesta a rămas un calvinist (Matheke), alții precum Burke au afirmat hristocentrismul teologiei elluliene (Persoana Mântuitorului Hristos rămâne centrală), iar alții precum Miller au subliniat centralitatea Cuvântului lui Dumnezeu în teologia lui Ellul.

Katharine Temple, într-un studiu, arată că piatra unghiulară a gândirii teologice a lui Ellul o constituie distincția împărăție-cetate. Darrel Fasching și Gabriel Vahanian au precizat că o importanță semnificativă este dată de distincția dintre sacru (care realizează funcții sociologice de integrare și de legitimare în lume) și sfințenie (aceasta presupunând transfigurarea și depășirea duhului lumii). Plecând de la aceasta abordare poate fi înțeleasă distincția, pe care Ellul o afirmă constant, între religie (asociată cu sacrul) și trăirea credinței creștine ce conduce la sfințenie. Daniel Clendenin evidențiază că dialectica dintre necesitate și libertate reprezintă cheia înțelegerii gândirii teologice a lui Ellul. Centralitatea relației dintre Dumnezeu și lume, prelungită în legătura dintre Biserică și lume, este remarcată de mai mulți autori (de exemplu, Douglas Sturm și Vernard Eller). Tocmai de aceea, Goddard în sinteza sa, se oprește la analiza acestei relații dintre Dumnezeu și lume, reflectată în gândirea teologică a lui Ellul, înțelegerea eshatologică a lui Ellul în termenii promisiunii lui Dumnezeu pentru o comuniune cu întreaga creație înnoită (cer nou și pământ nou), asociată cu manifestarea lui Dumnezeu în istorie, împlinită prin întruparea Fiului Său, determină o raportare dialectică și exprimată în legătura dintre Dumnezeu și lume, prin comuniune și fractură (în expresia lui Goddard).

Referitor la identitatea lui Dumnezeu, Ellul mărturisește crezul în Dumnezeu, Sfânta Treime într-o manieră asemănătoare cu Barth și Moltmann, dar fără să speculeze, fără să dezvolte sistematic, o anumită doctrină. De altminteri, Ellul a recunoscut constant că s-a ferit să speculeze, să caute o coerență intelectuală de tip filosofic, să dezvolte argumente cu privire la Dumnezeul descoperit prin Revelația biblică.

Pentru Ellul, Dumnezeu este Dumnezeul Cel Viu, Cel cu totul altul, dragoste și libertate. Aceste patru caracteristici sunt asociate Dumnezeului invocat în gândirea teologică a lui Ellul.

Ellul evidențiază comuniunea dintre Dumnezeu și creație, precum și faptul că aceasta este structurată și împlinită prin Cuvântul lui Dumnezeu. Totodată, Ellul menționează ruptura care a apărut între Dumnezeu și creație prin căderea în păcat. El critică poziția unor teologi care nu mai iau în considerație realitatea căderii în păcat, dezvoltând o viziune optimistă exagerată, fără consistență și ușor de aliniat la ideologia progresistă (linia lui Teilhard de Chardin este emblematică în acest sens).

Plecând de la realitatea căderii în păcat și de la anticiparea eshato- logică a împărăției lui Dumnezeu în istorie *(deja)* prin viața Bisericii, dar fără să se împlinească în această istorie *(nu încă),* Ellul subliniază că această tensiune eshatologică poate cultiva o conștiință profetică pentru creștini. Astfel, sunt evitate două extreme, pe de o parte deturnarea conștiinței eshatologice prin imanentizarea ei, prin istoricizarea ei radicală. Pe această linie există riscul ca însăși misiunea Bisericii să fie aliniată la idealuri istorice (de exemplu, creștinarea societății, a lumii). Dar lumea rămâne lume, și este o iluzie să se creadă că împărăția lui Dumnezeu poate fi instalată în această lume. Creștinul își dorește pregustarea împărăției cerurilor aici și acum (precum în cer așa și pe pământ) dar este o utopie să se creadă că cerul poate fi împlinit pe acest pământ. Pe de altă parte, eshatonul nu trebuie separat radical de istorie, întrucât Dumnezeul Cel Viu este Domnul istoriei, voia Sa se manifestă concret în această istorie, sensul ei împli- nindu-se eshatologic.

Ellul analizează convertirea atitudinii religioase în noile

mituri ale societății actuale. El evidențiază cu luciditate faptul că este o iluzie să se creadă că eliminarea formelor tradiționale de religiozitate presupune o absență a religiosului, a miturilor. Omul, prin natura sa este o ființă religioasă, el manifestându-se într-un mod religios. Secularizarea nu poate elimina religiosul, doar îl reconfigurează. Vechile mituri tradiționale sunt restructurate și în societatea actuală sunt promovate cu religiozitate alte mituri.
Dintre miturile societății actuale, Ellul insistă asupra mitului progresului și analizează implicațiile mitului muncii. *Homo religiosus* devine mai degrabă *homo faber.* Ideologiile actuale sunt vehiculate în promovarea cu obstinație a mitului progresului, a faptului că suntem angajați într-o istorie marcată de un progres inevitabil. Progresul este determinat și de maniera de angajare a omului, de felul în care el muncește stăruitor, cu o credință neclintită în progres, el fiind făuritorul propriului său destin. Astfel, *în societatea tehnicizată de astăzi se constată o recrudescență a religiosului, o manifestare a religiei, dar în cheia mentalității determinate de tehnologiile și de ideologiile actuale. Religia este legată de nevoia de securitate, de consolare, de a oferi atât în prezent, dar și pentru viitor răspunsuri securizante pentru nevoile omului. încă prin religiile arhaice, în fața fricii trăite de oameni, fenomenele naturale au fost divinizate, căutându-se o anumită protecție în fața evenimentelor naturale sau istorice. In prezent, știința și tehnologia sunt noi mituri prin care sunt oferite răspunsuri încurajatoare, soluții pentru nevoile omului care-și pune încrederea tot mai mult în noile religii seculare. Religia nu a fost eliminată de către secularism, ci metamorfozată în diverse religii seculare. Dintre acestea, tehnologia reprezintă o categorie aparte, fiind forma*

dominantă de religiozitate în societatea de astăzi.

Ellul afirmă distincția dintre creștinism și religie, faptul că există o diferență fundamentală între credința creștină întemeiată pe Revelația Dumnezeului Celui viu și religia considerată creștină. El menționează că în mod constant Sfânta Scriptură ne pune în vedere diferența dintre Revelația lui Dumnezeu, felul în care Dumnezeu își descoperă voia Sa și reprezentarea omului cu privire la Dumnezeu. Această reprezentare ține de religie. Creștinismul, deși este văzut de mulți teologi ca religia prin excelență, împlinirea sau vârful religiilor, este înțeles de Ellul ca o eliberare de religie. In mod constant, religia este legată de tendința unei reprezentări cuprinzătoare a lumii și, totodată, de putere, pe când Evanghelia ne propune libertatea în Duh și Adevăr, prin care ne desprindem de duhul acestei lumi. Religia fiind legată de puterea exersată în duh lumesc, de dominare, conduce la violentă. Ori, creștinismul tocmai pentru că nu este religie, ci Revelația împlinită prin întruparea Fiului lui Dumnezeu, propovăduiește un mod nelumesc de viață, trăit în această lume, dar nefiind din lume.

Ellul critică poziția teologului Harvey Cox care afirmă asumarea creștinismului ca religie seculară, crezând că adaptarea creștinismului ca o religie integrată mentalității seculare poate fi o formă viabilă de supraviețuire în creuzetul religiilor secularizate de astăzi. Ellul arată că un astfel de creștinism trădează autenticitatea Evangheliei. lisus Hristos ca Superstar, ca guru, ca revoluționar, etc. nu este Hristosul Evangheliei. Creștinismul construit ca religie adaptată la motivele spiritualităților new age, gnostice, sincretice, tehnologice de astăzi înseamnă trivializarea Adevărului Evangheliei. Este o atitudine mai riscantă decât ostilitatea

deschisă la adresa Mântuitorului sau Evangheliei, întrucât într-un mod mai subtil consolidează iluzia că un Hristos adaptat la logica divertismentului, specifică mediului tehnologic actual, reprezintă o soluție de trăire a credinței creștine.

în duhul lumii, lisus Hristos este transformat de fapt într-un idol.

„lisus este transformat în tot ceea ce este pe plac lumii. El devine un fel de calculator care poate cuprinde diverse imagini ce-L falsifică pe Hristosul Evangheliei. Aceste imagini sunt false. Procesul de a-L explica și de a-L prezenta într-un mod religios pe lisus Hristos este falsificator și de fiecare dată urmărește logica de a-L adapta la duhul și înțelegerea lumii. Nu este cum se crede o formă de propovăduite modernă a Evangheliei, ci o denaturare a Evangheliei, o adaptare a ei la duhul lumii. Această tendință de a explica în cheie religioasă realitatea Evangheliei prezintă riscul unei idolatrizări. Este exact ceea ce prezintă revista *Paris-Match* în titlul *lisus ca idol.* Este exact opusul a ceea ce mărturisește Evanghelia”[66].

7. Credința mărturisită de Jacques Ellul

7.1. *Conștiința eshatologică — temei al mărturisirii credinței*

Ellul afirmă că mărturisirea credinței nu este un lucru facil. Nu este ușor să precizezi credința care generează o anumită gândire și trăire, o viziune și o înțelegere asupra lumii. El mărturisește că înainte de a preciza clar și unitar în ce constă credința lui, îi este mai la îndemână să spună în ce anume nu crede. Mai ales în lumea de astăzi când suntem învăluiți și fascinați de atâtea fantasme care operează direct aspra minții și a sufletului, este esențială dezvoltarea și cultivarea discernământului, capacitatea de a observa

66 J. ELLUL, *The New Demons...*, p. 158.

vicleniile lumii în care trăim și să putem spune: *Nu,* să nu ne lăsăm furați de mirajul acestei lumi.

Prin faptul că Ellul a dezvoltat o analiză riguroasă și lucidă a realităților cu care se confruntă omul si societatea, că a accentuat într-un mod implacabil implicațiile sistemului tehnologic actual, a fost considerat un pesimist, un anarhist radical și reacționar. Aceste epitete sunt folosite pentru a discredita o persoană, fòri a încerca în mod onest să îi fie cunoscută viața și lucrările sale. In fond, Ellul chiar în analizele sale, care par să ne conducă la situații fără ieșire, omenește vorbind, rămâne în mod fundamental împăcat și transmite seninătatea credinței prin speranță în Hristos Cel răstignit și înviat. Temeiul speranței sale este Revelația biblică. Ellul scrie și insistă asupra speranței întemeiate prin descoperirea din Sfânta Scriptură, întrucât Dumnezeul revelat în ea este Domnul istoriei, Cel Care va fi totul în toate, într-o perspectivă eshatologică. Ultimul cuvânt nu este rostit în această istorie, miza acesteia nefiind jucată doar în cadrele istoriei căzute, ci în eshaton. Dar conștiința eshatologică, imprimând o atitudine profetică, nu înseamnă evadarea din istorie sau neglijarea ei, ci presupune capacitatea de articulare a eshatonului cu istoria, trăirea anticipată a împărăției Cerurilor aici și acum. Ellul, inclusiv în lucrările sale istorice și sociologice, deși nu afirmă în mod explicit credința sa creștină, așa cum o face în cărțile sale teologice, are o înțelegere care se dezvoltă pe fundalul asumării și trăirii consecvente a condiției crestine. »

Ellul mărturisește că trebuie făcută distincția între *credință* și *încredere.* Credința este ireductibilă la încredere. încrederea se manifestă prin convingerile pe care le asumăm

și le exprimăm zilnic prin ceea ce gândim și facem. Viața nu poate exista în absența încrederii, în mod similar nici trăirea relațiilor interpersonale și funcționarea societății, nu pot fi posibile în absența încrederii. Există o încredere în ceea ce se spune în diferite instituții, o încredere în aproapele nostru, o încredere în descoperirile științifice. De exemplu, prin încredere poate fi primit adevărul exprimat prin teoria relativității a lui Einstein, chiar dacă nu stăpânim aparatul matematicilor superioare, necesar pentru demonstrațiile realizate în cadrul teoriei. Ellul indică, însă, că spre deosebire de încredere, credința se referă la Dumnezeul Cel viu. Plecând de la această premisă, Ellul subliniază că, tocmai de aceea, credința creștină este ireductibilă la religie. Religia (de la semnificația cuvântului *a lega)* îi leagă pe oameni împreună de un Dumnezeu obiectivizat sau personificat. Astfel, religia poate fi teologia redusă la studierea unui Dumnezeu înțeles ca obiect de cercetare, religiile naturii (personificarea lui Dumnezeu prin diferite fenomene naturale), o anumită ideologie (de exemplu religia progresului), tehnologia care pretinde integralitatea, revendicându-1 pe om întru totul.

Plecând de la cele menționate, redau în sensul celor afirmate, cuvintele lui Jacques Ellul:

„Nu cred în progres, în religie, în politică, în știință, în tehnologie ca un răspuns final la viața omului și a societății [...]. Obiectele religiei pot fi diferite, cu unul sau mai mulți dumnezei proiectați în cer sau pe pământ. Diferite tendințe umane pot fi deificate și pot fi transformate în religii. Rațiunea sau știința pot fi deificate, raționalitatea tehnică, la fel. Nazismul are propria religie, precum și marxism-leninismul. Naționalismul poate fi transformat în religie. Progresul a devenit, în mentalitatea actuală, cheia pentru religiile contemporane seculariste. Fiecare religie are

propriile ritualuri și mituri [...]. Credința în Dumnezeu și în Fiul lui Dumnezeu Care S-a întrupat concret în istorie nu este o proiecție abstractă, ipostaziind dorințele sau valorile omului, nu este o valoare absolutizată, așa cum în mod eronat spunea Feurbach [...]. Credința presupune dialogul interpersonal, răspunsul omului la chemarea lui Dumnezeu”[67]. Practic, prin credință este trăită împlinirea libertății, prin viața în Duh și Adevăr

67 Jacques ELLUL, *What I beţive,* William Erdmans Publishing Company, Michigan, 1989, pp. 2, 4-5.

.Referindu-se la ceea ce crede, Ellul enumeri sensul, cuvântul, dialectica, setea după Dumnezeu, viața în dragoste. Pentru Ellul totul are un sens, nimic nu este întâmplător, totul este proniator (în cuvintele Părintelui Constantin Galeriu). Inclusiv, în evenimentele și în situațiile pe care suntem tentați să le catalogăm ca fiind absurde, există un sens, fiind chemați să îl identificăm. în întâlnirea cu cineva, în boală sau în necazuri, în situațiile de succes pe care le avem, în tot ceea ce trăim există un rost și este foarte important să vedem cum anume îl integrăm în sensul final al vieții noastre personale. Totodată, Ellul subliniază că realitatea cuvântului tine de sfera adevărului. Mai ales în societatea divertismentului de astăzi, dominată de imagini, adevărul și, în consecință, cuvântul sunt supuse trivializării. Prin Cuvântul lui Dumnezeu s-au făcut toate. Totodată, cuvântul tine de darul dumnezeiesc făcut omului, prin care acesta poate să îi răspundă lui Dumnezeu. Dar în cuvântul omului căzut poate fi și minciună, întrucât el a fost înzestrat cu liberate. Răspunsul omului nu este în sfera necesității. în fiecare cuvânt al nostru se reflectă atitudinea unui anumit răspuns, a unei anumite așezări în fața cuvântului lui Dumnezeu. Atunci când mistificăm adevărul cuvântului, nu îl mințim doar pe Dumnezeu sau pe aproapele nostru, ci în mod fundamental ne mințim pe noi înșine.

Ellul, referindu-se la dialectică, arată prin câteva exemple cum aceasta reprezintă o coordonată a Sfintei Scripturi: Dumnezeu este prezent în istorie, este Eliberatorul și Conducătorul omului, dar în același timp nu îl obligă pe acesta la ascultare făcută în mod necesar, deterministă și condiționată; pe linia teologiei lui Jürgen Moltmann, Ellul arată că dialectica biblică se manifestă prin promisiunea și împlinirea lui Dumnezeu Care face o promisiune, iar odată

împlinită urmează o altă promisiune; dialectica se mai manifestă prin legătura dintre universal și rest: Dumnezeu alege un popor pentru a se adresa lumii întregi, Fiul lui Dumnezeu Se întrupează concret într-o condiție umană dată, dar mesajul Evangheliei este universal. Este modul lui Dumnezeu de a lucra în lume si de a se adresa în mod universal, folo- sind anumite rămășițe (condiția profetică este evidențiată în această perspectivă). Totodată, tensiunea dintre *deja* și *nu încă* denotă o conștiință eshatologică, manifestată în mod dialectic în cadrul istoriei.

Referindu-se la lucrările sale, Ellul precizează că a asumat în mod constant metoda dialectică, plecând de la premisa că nu a putut ține împreună credința sa creștină cu manifestările existente în lume. Având în vedere această poziție, Ellul afirmă că nu există o știință creștină, o politică creștină, o economie creștină, o sociologie creștină, etc. Pot exista oameni de stiintă, cercetători redutabili din diferite domenii de cercetare care să fie creștini, dar fără ca cineva să poată pretinde că dezvoltă o matematică creștină, o fizică creștină sau neuroștiințe creștine. Precum existența unui partid creștin ar presupune o trădare a Evangheliei, pot să fie creștini practicanți, implicați în partide politice și în viața politică, dar nu pot pretinde că fac un partid creștin sau o politică creștină. Pot asuma o atitudine specifică Evangheliei în situațiile cu care se confruntă, dar nu pot genera acțiunea politică în sine. La fel cei care studiază orice domeniu: științele universului sau cele ale vieții, pot evalua în ce măsură informațiile și teoriile învățate corespund cu convingerile lor creștine (în cazul în care acestea există), dar nu pot pretinde că fac o sociologie sau o biologie creștină. Ellul concluzionează și spune că dialectica nu l-a condus doar

la observarea contradicțiilor prin asumarea tensiunii dintre Duhul lui Dumnezeu și duhul lumii, ci l-a ajutat să înțeleagă că de fapt coerența unitară și cuprinzătoare a lumii este văzută atunci când împărtășim prin viața noastră Adevărul Evangheliei, întrucât lisus Hristos este Calea, Adevărul și Viața din Care și prin Care sunt toate.

Referindu-se la felul în care a aplicat Evanghelia în scrierile sale, atât sociologice, cât și teologice, Ellul mărturisește:„Ceea ce am făcut reprezintă rezultatul unei reflecții serioase și riguroase. Fiecare parte a muncii mele are o importanță specifică. In calitate de sociolog am fost realist și științific, folosind metode specifice în acest domeniu de cercetare. Ca teolog, deopotrivă, am încercat să prezint cu maximă fidelitate interpretarea Revelației biblice și, totodată, rămân intransigent, fără să fac nicio concesie duhului lumii. Dialectica nu a presupus pentru mine separare, ci corelare [...]. Pentru mine, în situația concretă în care sistemul tehnologic de astăzi ne acaparează în totalitate, ne pretinde să fim doar ai acestei lumi, trăind în duhul ei, este important să mărturisesc despre ceea ce presupune condiția transcendentă a credințe creștine, care este o condiție fundamentală a continuării istoriei, a vieții omului în ceea ce tine de natura lui umană, de faptul că este purtător al chipului lui Dumnezeu”[68].

Ellul arată că prin impunerea sistemului tehnologic în societatea de astăzi, semnificațiile realităților și valorilor trăite de oameni de-a lungul timpului, dobândesc o altă reprezentare, întrucât acest sistem se substituie progresiv realității și vieții. Odată cu dezvoltarea și com- plexificarea sistemului tehnologic, atât mediul natural, cât societatea reală își pierd din importanță, fiind substituite treptat de mediul tehnologic. Nu înseamnă că nu mai există natura ca

68 Jacques ELLUL, *What I be live,* William Erdmans Publishing Company, Michigan, 1989, pp. 45-46.

mediu dat de Dumnezeu, dar omul integrat tot mai profund în mediul tehnologic este conectat la acesta, în mare măsură în viața sa. La fel, nu se poate spune că societatea este eliminată cu totul, că oamenii nu se organizează în anumite instituții, existând structuri politice și fiind promovate politici publice, doar că toate aceste măsuri sunt în sensul dezvoltării tehnologice, întrucât perfecționarea este asociată cu progresul care poate asigura dezvoltarea durabilă

.Jacques Ellul insistă asupra impactului sistemului tehnologic, inclusiv în ceea ce ține de miza modificării naturii umane. El nu pretinde că viziunea sa în ceea ce privește determinismul tehnologic este o teorie științifică sau că răspunde tuturor problemelor ridicate, ci este o ipoteză avansată de la intuițiile sale și de la convingerile de viață dobândite și împărtășite în mod existențial. Astfel, el nu admite poziția unui guru, a unui prezicător; de altminteri, menționează că odată cu dezvoltarea tehnologiei profesia de futurolog este compromisă (lucrurile se schimbă atât de rapid prin tehnologiile actuale, încât este greu să prezici ceea ce se va întâmpla nu doar pe termen mediu, ci și pe termen scurt). Ellul mărturisește despre crezul său:

„[...] am insistat asupra riscurilor generate de sistemul tehnologic, întrucât cred că pericolele majore ale umanității în următoarea jumătate de secol vor fi legate de acesta; am făcut evaluarea sistemului tehnologic pentru a încerca să ajut în formarea unui discernământ, astfel încât să distingem între ceea ce vrem să păstrăm și ceea ce suntem dispuși să pierdem, între ceea ce suntem gata să legitimăm ca fiind dezvoltare umană și ceea ce ar trebui să respingem ca dezumanizare. Cred că aceste alegeri sunt importante. Aceasta este o convingere care ține de crezul meu”[69].

69 Jacques Ellul, *What I believe,* p. 140.

Ellul își afirmă credința mărturisită prin Crezul Bisericii, subliniază importanța și angajarea în viața comunității de credință, participarea la tot ceea ce înseamnă trăirea credinței în Iisus Hristos în experiența Bisericii. El evidențiază, totodată, deschiderile mai multor oameni de știință către credință, nevoia lor de transcendent, modificată inclusiv de interpretarea propriilor rezultate din activitatea de cercetare științifică, dar arată riscurile concordismului. Credința în Dumnezeu nu poate fi argumentată, nu poate fi epuizată într-undiscurs formal. Inclusiv, experiența credinței prin Revelația biblică nu este transmisibilă și este ireductibilă la o concepție sistematică. Ellul evidențiază riscul transformării teologiei în metafizică, atunci când filosofarea despre Dumnezeu devine temei al gândirii teologice.

Dumnezeu Cel transcendent, deși lucrează în lume, este deopotrivă Creator, Proniator și împlinitor al întregii creații (în cuvintele Sf. Maxim Mărturisitorul), este ireductibil la ceea ce poate înțelege și exprima omul. Inclusiv, experiența personală sau eclesială nu poate constitui temeiul legitimării credinței în Dumnezeu prin argumente, prin discurs. Afirmarea radicală a transcendenței lui Dumnezeu nu înseamnă o separare a Lui de creația Sa, o absență a lui Dumnezeu Cel viu din lume, întrucât El este Domnul istoriei, ci constituie un temei pentru a nu ne încrede în puterile noastre autonome. Această poziție reprezintă un avertisment serios, inclusiv pentru creștinii de astăzi, influențați de logica autonomă a sistemului tehnologic, entuziasmați de posibilitățile deosebite de a folosi aplicațiile tehnologiilor actuale în promovarea unei misiuni cât mai eficiente a Bisericii.

Referitor la această poziție, Ellul arată că o teologie a orizontalității, captivă în imanent și adaptată la nevoile sistemului tehnologic, nu poate oferi speranță omului de astăzi.

„Dacă speranța este încă posibilă, dacă există posibilitatea ca umanitatea să continue, dacă există un sens profund al vieții, dacă există dragoste care nu e integrată în tehnică, dacă există adevăr ce nu este folositor sistemului, dacă mai este dor pentru libertate, atunci acestea pot fi realizate doar prin transcendență. Dumnezeul transcendent Care intervine în istorie, nu este *deus ex machina.* Dumnezeu Cel transcendent este în afara sistemului a cărui putere lucrează în imanent, Iară să poată integra transcendentul (de aceea încearcă să îl deturneze). Așadar, oricât de mult s-ar dezvolta sistemul tehnologic, Dumnezeu Cel transcendent, doar El ne poate da o referință, o vedere dincolo de imanența sistemului. Doar El ne poate salva, dincolo de strategiile și puterile noastre, întrucât ceea ce este autentic, transcendent nu poate fi constituit de om [...]. lisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu întrupat este Transcendența întrupată în istorie, fiind cu noi până la sfârșitul veacurilor. Acest Dumnezeu prin Care toate s-au făcut, sunt și se vor împlini, introduce ceva nou, inclusiv în cadrul sistemului tehnologic. Această noutate, cu totul altceva decât ceea ce reprezintă duhul lumii, constituie temeiul speranței, dincolo de promisiunile utopice furnizate de propaganda ideologică a sistemului tehnologic”[70].

Ellul arată că în societatea tehnicizată, inclusiv rugăciunea este influențată. Fiind conectat la atâtea medii tehnologice, omul de astăzi crede că inclusiv legătura lui cu Dumnezeu, cu Maica Domnului, cu sfinții se realizează în mod similar printr-o conexiune automată. Totuși, Dumnezeu nu a optat să se

70 Jacques ELLUL, *What I believe,* pp. 182, 187.

adreseze omului prin *smart-phone* sau prin rețelele de socializare. Iluzia comuniunii interpersonale, oferită de mediile tehnologice actuale, poate deveni una a amăgirii, de a crede că rugăciunea poate fi trăită într-un mod asemănător, urmărind comod Sfânta Liturghie la televizor sau ascultând Paraclisul Maicii Domnului pe *YouTube.*

Ellul arată că rugăciunea nu este o procedură tehnică, ea nu vizează o eficiență de tip tehnic. In rugăciunea autentică, importantă este starea de închinare pe care o asumăm, felul în care ne așezăm lăuntric în fața lui Dumnezeu, întrucât El este cunoscător al inimilor oamenilor. Mai ales în contextul invadării, atât în spațiul personal de acasă, dar și în spațiul liturgic, cu medii tehnologice, este foarte important efortul unei adunări lăuntrice, pentru a nu ne lăsa dispersați de puterea de operare a acestor medii. Reconfigurarea lăuntrică prin rugăciune este autentică atunci când se face în Duh și Adevăr.

Ellul menționează că tehnologia implementează divertismentul, reușind să transforme inclusiv rugăciunea într-un act de divertisment. Printr-o rugăciune autentică putem depăși nimicnicia, superficialitatea induse de spiritul divertismentului. Ellul afirmă:

„Rugăciunea este plasată prin dimensiunea sa eshatologică, în mijlocul ultimei lupte (care mereu este prezentă) împotriva nimicniciei în acțiune, a nimicului iluzoriu care pretinde că este ceva. Imaginea biblică a acestei nimicnicii, a diavolului care transformă totul în derizoriu, este cea a șarpelui, a leviatanului ce este gata să ne încolăcească, corespunde atât realității prezente cât și celei finale. Prin rugăciune putem depăși acest spirit nihilist al insignifiantului, al derizoriului. Rugăciunea dă consistență vieții, acțiunii,

relațiilor interumane, atât în lucrurile mari cât si în cele mici. Rugăciunea face posibilă deschiderea istoriei spre eshaton. Așadar, rugăciunea este biruința asupra nimicului, a futilității, a insignifiantului”[71].

Prin articularea tensiunii între istorie si eshaton, inclusiv în actul rugăciunii, Ellul arată că cei care doresc să schimbe lumea trebuie să plece de la propria lor schimbare, să caute să-și înnoiască mintea, fără să se potrivească duhului acestui veac, în conformitate cu cele exprimate de Sf. Apostol Pavel. *Rugăciunea nu înseamnă doar contemplare, ci și o puternică acțiune în istoria concretă, dar aceasta nu se reduce la un activism exterior, ci este orientată eshatologic, existând conștiința că nimic adevărat nu poate fi făcut fără ajutorul lui Dumnezeu. Rugăciunea nu înseamnă pasivitate și abandon în fața puterilor răului care lucrează în istorie, ci presupune curajul acțiunii și mărturisirii în Duh și Adevăr, în fidelitate față de vocația profetică a Revelației biblice.*

>

„Credința și rugăciunea nu înseamnă un refugiu într-o spiritualitate dezîntrupată care cultivă pasivitatea. Credința nu înseamnă securizare prin formule, prin tipare de tip legalist, ci implică riscul și curajul. Credința nu înseamnă anemie pietistă, ci se bazează pe Dumnezeul profeților și pe Dumnezeul întrupat în Persoana lui lisus Hristos Care ne-a eliberat de robia păcatului”[72].

7.2. *Trăirea credinței creștine în contextul tehnologiilor actuale*

Nicolae Berdiaev vorbește despre faptul că tehnica

71 Jacques ELLUL, *Prayer and Modern Man,* The Seabury Press, New York, 1973, p. 177.

72 Jacques ELLUL, *Resist the powers,* Albatros Books Sutherland, Australia, 1995, p. 258.

reprezintă o realitate centrală pentru omul contemporan, că vizează destinul lui și al culturii sale. El menționează că, în principiu, din partea creștinilor există două atitudini principale cu privire la tehnică. Mai întâi este vorba despre cei care consideră că tehnica este neutră, nu îi privește în mod direct, ci mai degrabă este o problemă a specialiștilor. Creștinii se pot bucura împreună cu ceilalți semeni de beneficiile tehnicii. Apoi, există o atitudine apocaliptică, prăpăstioasă: tehnica este o expresie a forțelor întunericului, o dezlănțuire a lui Antihrist pe pământ. Berdiaev menționează că prima atitudine se bazează pe indolență, a doua pe teamă.

Berdiaev încearcă să asume o abordare realistă, observând ambivalența tehnicii. El asociază supremația tehnicii și a mașinii, ascendența acestora asupra omului prin impunerea organizării riguroase a vieții, astfel dezvoltându-se un spirit prometeic. Berdiaev precizează caracterul gnostic și dimensiunea dezîntrupată a tehnicii. Prin tehnică este creată o altă lume, lipsită de forța raționalității dumnezeiești întrupată în creație. Este diferența dintre creația dată de Dumnezeu, făcută de Creator si lumea făcută de om. Berdiaev notează că

:„tragedia constă în răzvrătirea creaturii împotriva Creatorului. Este taina căderii în păcat a omului, repetată în istorie. Spiritul prometeic al omului este incapabil să stăpânească tehnica generată de el care dobândește forțe imprevizibile. în orice proces de raționalizare, în cele din urmă omul este înlocuit de mașină [...]. Mașina îi cere omului să asume imaginea ei, în timp ce omul poartă chipul lui Dumnezeu [...]. Puterea tehnicii provine din prevalența structurii sale de tip religios [...]. Abolirea timpului prin viteza artificială a tehnicii înseamnă erodarea conștiinței veșniciei

[...]. Prin natura sa, civilizația tehnică este impersonală”[73].

Tehnica, prin sistemul tehnologic generat, are consecințe importante nu doar în plan social, economic și politic. Tehnologia ca religie a societății tehnicizate alienează în mod fundamental trăirea unei spiritualități tradiționale, inclusiv condiția credinței creștine. Tehnologia desacralizează lumea într-o manieră în care nicio ideologie nu a reușit să o facă. Pentru sistemul tehnologic nu există taină, totul este integrat într-un mod în care existența este imanentizată integral. *Misterul nu poate fi tehnicizat, transcendentul nu poate fi integrat, ca atare ele trebuie eliminate.*

Ellul, deși a fost acuzat de tehnofobie, pesimism, arată că în contextul sistemului tehnologic nu pledează pentru fatalism sau pasivitate. El mărturisește cu putere speranța biruinței vieții asupra sistemului, a adevărului asupra amăgirii, a libertății în fața tiraniei și sclaviei în fața sistemului tehnologic. Convingerea speranței mărturisită de Ellul derivă din încrederea în Adevărul Evangheliei, din optimismul întemeiat pe credința în Hristos Cel răstignit și înviat.

Credința creștină este temeiul speranței mărturisite de Ellul, arătând în conformitate cu ceea ce scria Sf. Apostol Pavel în *Epistola către Galateni,* că Hristos este Cel Care ne-a eliberat si suntem chemați să trăim în libertatea dobândită întru Hristos, ca niște oameni liberi, nu ca robi (*Galateni* 5, 1).

„Pentru Ellul, Revelația dumnezeiască împlinită în Hristos este ultimul mesaj al libertății care nu poate fi înlănțuită de niciun sistem. Pentru Ellul, creștinismul înseamnă o credință anti- religioasă. El face distincția între credință și religie:

---

73 Nicolas BERDYAEV, „Man and Machine”, în Carl Mitcham, *Philosophy and Technology,* Free Press, New York, 1983, pp. 205, 213.

religia este o invenție umană creată pentru constrângerea libertății, iar credința creștină nu reprezintă o religie, ci trăirea unei relații vii în dialogul dintre Cuvântul lui Dumnezeu și omul chemat să răspundă în cadrul acestei relații într-un mod liber. Pentru Ellul, libertatea este asigurată prin lucrarea Mântuitorului Hristos și a Duhului Sfânt. Totodată, creștini sunt chemați să își exercite libertatea inclusiv în condițiile sistemului tehnologic, deconstruindu-i substraturile religioase și mitice, refuzând să se supună necesității tehnologice. Aceasta nu înseamnă că nu trebuie să folosească punctual o tehnologie particulară sau o anumită aplicație tehnologică, însă trebuie să își formeze un discernământ, o trezvie, astfel încât să fie cunoscută ambivalența tehnicii și să se înțeleagă dacă este de folos utilizarea unei anumite tehnologii și să nu se spună că trebuie folosită pur și simplu, urmărind necesitatea și condiționarea de tip tehnologic”[74].

Ellul atrage atenția asupra riscului de a denatura mărturisirea Cuvântului lui Dumnezeu în misiunea Bisericii, atunci când sunt folosite mediile tehnologiei actuale. întrucât mesajul este mediul (pe linia lui McLuhan), conectarea la mediul tehnologic actual presupune de fapt împărtășirea unui mesaj dincolo de conținutul celor promovate în cadrul mediului. Cuvântul nu înseamnă doar informație, ci presupune puterea de viață care derivă din relația interpersonală. Cuvântul nu există și nu poate fi receptat decât în cadrul unui dialog personal. Mai ales în lucrarea *La Parole humiliée,* Ellul arată diferența dintre cuvânt și imagine. El insistă asupra faptului că în societatea tehnicizată, cuvântul este trivializat,

74 Jeffrey P. GREENMAN, Read M. SCHUCHARDT, Noah J. TOLY, *Understanding Jacques Ellul,* James Charke Printing House, Cambridge, 2012, pp. 35-36.

existând o dominare a imaginii.

Imaginația promovată prin persuasiunea imaginii favorizează propaganda. Ellul evidențiază că, tocmai de aceea, inclusiv atunci când suntem bine intenționați în motivația de a transmite credința prin mediile tehnologiei de astăzi, riscăm să intrăm în domeniul propagandei. El face distincția fundamentală între universul auzirii și cel al vederii. Credința provine din auzite, conform Sfintei Scripturi, iar imaginea poate fi vehiculul dezvoltării unei gândiri și atitudini idolatre. Adevărul Cuvântului lui Dumnezeu nu se epuizează în informație, ci presupune împărtășire și comuniune în duhul credinței. Harul acestei trăiri în credință și comuniune nu poate fi transmis prin mediile tehnologice unde primează informația și imaginea.

Ellul invocă cuvântul Mântuitorului, referindu-se la atitudinea Sfântului Apostol Toma: fericiți cei ce nu au văzut și au crezut. Totodată, Ellul face o profundă analiză plecând de la căderea în păcat a protopărinților, arătând cum imaginea devine un vehicul de favorizare a unei atitudini idolatre. Dumnezeu prin cuvânt i-a spus lui Adam să nu mănânce din Pomul cunoștinței binelui și răului, în cadrul unei întâlniri, a unui dialog față către față. Cuvântul lui Dumnezeu nu a fost ascultat, protopărinții încălcând porunca dumnezeiască, atunci când diavolul le arată fructul interzis al pomului, aceștia văzând că fructul era frumos la vedere. Pe de o parte avem cuvântul rostit de Dumnezeu și auzit de om, iar pe de altă parte avem căderea rezultată prin vederea instrumentalizată de diavol, prin care Adam și Eva sunt amăgiți.

Ellul analizând dominarea imaginii și alienarea cuvântului prin mediul tehnologic actual, afirmă primatul imaginii asupra

cuvântului, conferit de tehnologiile actuale care convertesc totul în imagine. Dacă

un fenomen nu poate fi vizualizat, înseamnă că nu poate fi integrat în mediul tehnologic. Imaginea devine realitatea prin care simțurile și mintea noastră sunt supuse unei supra-stimulări senzoriale și informaționale. Adevărul este trivializat prin imagine, oamenii influențați prin sistemul tehnologic, devenind spectatorii unui adevăr mutilat prin divertisment, lipsit de conținut înnoitor. Astfel, prin imagine totul este transformat în spectacol, societatea devenind una a spectacolului în care viața și credința omului devin spectacole trăite prin medierea imaginii. Imaginea este asociată cu sugerarea unei atitudini, a unei preferințe induse emoțional. în felul acesta, gândirea este slăbită, accentul nemaifiind pus pe idei forte, pe capacitatea unui cuvânt cu putere multă, ziditor, ci pe emoții provocate prin imagini. Gândirea slabă este o expresie a primatului imaginii în raport cu cuvântul, a atitudinii emoționale față de luciditatea dobândită prin exersarea unei raționalități structurate prin cuvânt. Convingerea nu se mai bazează pe rațiunea întemeiată pe autoritatea cuvântului, ci pe emoția generată de imagine, în aceste condiții reflecția critică este profund afectată.

Ellul face distincția dintre realitate si adevăr. Realitatea este con- ferită și reprezentată prin imagine, în timp ce adevărul ține de sfera cuvântului. în condițiile în care realitatea este reprezentată prin puterea imaginii, exersată prin mediile tehnologice actuale, există o erodare semnificativă a conștiinței adevărului, o diluare a orientării către Ade- vărul întrupat prin cuvânt. Cuvântul mărturisește un adevăr care poate fi interiorizat printr-un efort personal, printr-o participare ce presupune răbdare, întrucât se desfășoară într-un timp semnificativ. Imaginea reprezintă o realitate receptată facil, instantaneu și fără efortul unei

reflecții personale, critice. Omul preia realitatea furnizată prin imagini fără să o interiorizeze prin experiența propriei gândiri.

în această perspectivă se dezvoltă gândirea slabă în care inclusiv cuvântul este deposedat de conținut: o logoree ce exprimă cuvântul care nu spune nimic.

„Pentru Ellul, orientarea către adevărul comunicat prin cuvânt presupune dialog și gândire consistentă, necesitând efort și răbdare. Dialogul, expunerea aprofundată a unor idei, articularea acestora într-un discurs care să urmărească un traseu ideatic par foarte dificile pentru omul integrat în mediile tehnologice de astăzi. El este obișnuit cu reprezentarea virtuală dată prin imagini, care conferă comoditate, eficiență și o cale rapidă de receptare a realității. De aceea, inclusiv, educația astăzi trece de la cuvânt la imagini, de la idei articulate în expuneri argumentate și aprofundate la emoții generate în mod facil prin imagini, de la formarea unei gândiri prin adunarea minții la derularea unor imagini ce dispersează gândurile. Cuvântul nu mai poate fi urmărit decât cu mare greutate, cunoașterea fiind exprimată astăzi prin imagini. Ordinea adevărului este deturnată prin discursul vid: obiceiul de a vorbi fără a spune nimic, care transformă cuvântul în ceva mistificator”[75].

75 Jeffrey P. Greenman, Read M. Schuchardt, Noah J. Toly, *Understanding Jacques Ellul,* p. 54.

II. Iconoclasmul, ca rezistență propusă de Ellul, reflectă că el rămâne tributar protestantismului, dovedind o intransigență față de folosirea oricăror reprezentări iconografice. Insă *Cuvântul S-a întrupat și plecând de la realitatea întrupării, El poate fi reprezentat. Cuvântul ca expresie a identității nu înseamnă reducerea icoanei la o imagine care închide realitatea în ea însăși. Icoana deschide spre o contemplare, spre o transfigurare a vederii prin ochii credinței împărtășite prin experiența harului. Critica la adresa invaziei și dominației imaginii prin mediile tehnologiei actuale nu înseamnă refuzarea iconicității. Dimpotrivă, temeiul reciprocității dintre cuvânt și taină, dintre ceea ce auzim și ceea ce vedem, poate fi redescoperit și valorificat prin iconicitatea Cuvântului, mărturisită în mod elocvent în cadrul Tradiției mistagogice a Ortodoxiei.*

Repere din istoria și filosofia tehnologiei

1. Mașina — tipar de înțelegere a lumii și al omului

1.1. *Mecanizarea trupului și reciprocitatea om-robotpromovate prin tehnologii*

Mașina este o emblemă a modernității, mecanismele specifice unui angrenaj mecanic contribuind la consolidarea unei reprezentări mecaniciste a lumii. *Mașina nu a rămas doar un artefact, cu o raționalitate tehnică, folosită în mod utilitarist pentru creșterea unei eficiente în spiritul unei logici bazate pe pragmatism. Mașina devine un tipar de înțelegere și de reprezentare a lumii, a omului, a vieții. încă din Renaștere, prin cultura disecției, prin orientarea pe detaliile anatomice ale trupului, se poate spune că mașina a fost un fel de metaforă pentru trupul viu al omului și că trupul uman a constituit în mod reciproc o metaforă pentru mașină. Modernizarea consolidează această reciprocitate. Odată ce*

trupul omului este înțeles ca un angrenaj mecanic, structurat prin diferite mecanisme, în mod reciproc trupul omului va fi folosit ca un tipar pentru dezvoltarea ulterioară tot mai perfecționată a unor mașini care să reproducă trupul omului. Pe această linie mecanicistă nu doar universul sau trupul omului sunt realități înțelese în mod mecanic, ci inclusiv sufletul și viața vor fi supuse unor investigații structurate pe logica mecanicistă. Odată cu dezvoltarea tot mai sofisticată a mijloacelor și a mediilor tehnice, înțelegerea și reprezentarea lumii și a omului vor fi mediate prin artefacte. Taina lumii și a omului (trup și suflet) va fi diluată prin dezvoltarea accelerată a unei înțelegeri tot mai artificializate, induse prin tehnică și tehnologie.

In contextul actual este tot mai mult acceptată și promovată ca fiind științifică ideea conform căreia trupul viu al omului este un vehicul mecanic controlat de calculator. Dematerializarea minții prin interacțiunea tot mai pronunțată dintre om și calculator, promovarea unei existențe dezîntrupate în mediul virtual exprimă coordonate ale unui neognosticism fundamentat pe tehnologiile informației și pe nanotehnologiile de astăzi, prin inteligența artificială, furnizându-se speranțe și entuziasm utopiilor transumanismului contemporan. De exemplu, producția hollywoodiană din 2009, *Avatar,* un film SF, cu mare impact, promovează persuasiv pentru a întipări în conștiința publicului larg ideea conform căreia trupul omului nu ar fi decât un vehicul comandat de creier, iar odată ce creierul poate fi conectat la calculator, prin intermediul unui calculator poate fi controlat corpul unui avatar. Se consolidează reprezentarea conform căreia trupul omului nu reprezintă decât o mașină pilotată de creierul încapsulat în

interiorul mașinii respective. Mai mult, creierul este asociat cu un calculator. Din moment ce există posibilitatea conectării dintre un creier organic și un creier non-organic (calculatorul), atunci prin medierea tehnologiei se poate realiza un transfer al pilotului, astfel încât să fie controlat trupul unui avatar. în această perspectivă se poate observa dematerializarea minții, faptul că nu mai există o legătură între minte și trup, că mintea redusă la informații, la un *software,* poate controla diferite trupuri (uman sau al unui avatar), din moment ce trupul este redus la un *hard.*
Pe această linie, coordonatele ideologice ale transumanismului sunt popularizate. O coordonată semnificativă a ideologiei transumaniste o reprezintă încrederea în posibilitatea descărcării minții și a conștiinței umane pe un suport extern tehnologic. Hans Moravec, încă din anii 1980, promovează acest scenariu al descărcării minții și conștiinței umane într-un trup suprauman artificial, consolidat prin tehnologii. Ray Kurzweil a devenit cel mai proeminent promotor al singularității (momentul în care tehnologia va avea un efect determinant, astfel încât nu va mai putea fi un punct de întoarcere din transformarea omului într-o mașină spirituală). Katherine Hayles, în lucrarea sa *How We Became Posthuman* din 1999, evidențiază această perspectivă.
Réne Descartes este filosoful modernității. El este cel care a fun- >
damentat un dualism, o separare între *res cogitans* și *res extensa.* Mai mult decât atât, în *Tratatul despre om* din 1664, Descartes nu doar că fundamentează o antropologie dualistă, prin separarea radicală dintre trup și suflet, dar dezvoltă o înțelegere mecanicistă a trupului uman. El va dezvolta o înțelegere a trupului uman ca o mașină. Dar în această

perspectivă, inclusiv mintea considerată o realitate imaterială, un model informațional, va fi abordată mecanicist. Filosofia lui Descartes a contribuit la înțelegerea minții ca la o realitate imaterială, disociată de trup și redusă la procesarea unor informații. Este ceea ce se crede astăzi că se poate construi o inteligență artificială printr-o tehnologie imaterială: tehnologia informației.

Pe linia filosofici lui Descartes, doctorul francez din secolul al XVIII-lea, Julien Offray de La Mettrie, în lucrarea sa *Omul mașină,* afirmă că din moment ce trupul omului este o mașină, nu mai este nevoie nici de suflet, nici de Dumnezeu. El spune că sufletul și *res cogitans* afirmate de Descartes nu sunt decât iluzii, epifenomene ale omului mașină. Ființa umană nu este decât un mecanism. *Obiecti- > >*
vizarea trupului uman astfel încât componentele și funcțiile lui să fie înțelese ca secvențe integrate într-un angrenaj de mecanisme conduce în mod reciproc la o antropomorfizare a mașinii. Trupul uman și mașina devin din ce in ce mai mult modele reciproce unul altuia. La Mettrie a publicat cartea *L'homme machine* în Leiden, un faimos centru de anatomie. Plecând de la această înțelegere mecanicistă a omului, La Mettrie a promovat un materialism agresiv.

Această înțelegere a trupului ca un mecanism este promovată încă din Renaștere, prin acceptarea și extinderea disecțiilor făcute pe cadavre umane. Prin disecție, trupul este înțeles ca o colecție de organe, fiecare putând fi înțeles în sine, disociat de întreg, analizat în mod detaliat. Fragmentarea succesivă până la analiza și investigarea detaliilor era considerată o metodă eficientă pentru înțelegerea trupului uman. Jonathan Sawday, în două lucrări reprezentative: *The Body Emblazoned: Dissection and the Human Body in Renaissance Culture* (Routledge, Londra, 1995) și *Engines of the Imagination: Renaissance Culture and*

the Rise of the Machine (Routledge, Londra, 2007), numește cultura Renașterii o cultură a disecției. El arată că disecția > J > > devine un model arhetipal pentru mintea științifică a Occidentului. Anatomizarea alienează realitatea vie și complexă a trupului, fragmen- tându-1 în obiecte disparate. *Disecția dezvoltă o anumită perspectivă de a privi și de a înțelege realitatea. Este o perspectivă din care dispare viul existenței, viața ca realitatea fundamentală și însuflețitoare a existenței. Un anatomistface disecții pe un cadavru, operând asupra trupului uman ca asupra unei mașini.*

Jonathan Sawday analizează reprezentările lui Vesalius din *Fabrica* și faimoasa pictură *Lecția de anatomie a doctorului Nicolaes Tulp* realizată de Rembrandt van Rijn. El arată cum lecțiile demonstrative de disecție (faimoase erau cele din Leiden și Amsterdam) nu au avut atât un rol considerabil în dezvoltarea cercetării medicale (cele din primă fază), cât mai ales în cultivarea unei paradigme de înțelegere a trupului ca o mașină. Obiectivizarea trupului anatomic a condus la o depersonalizare a acestuia, la o înțelegere impersonală din care este eliminată unicitatea fiecărui trup. Prin lecțiile publice de disecție, fiecare om nu-și mai poate înțelege și reprezenta propriul trup decât prin prisma anatomiei, care reduce trupul la un mecanism. Anatomia trupului uman, dezvoltată prin cultura disecției va consolida tot mai mult reprezentarea trupului cu o mașină. Cultura disecției și imaginarul Renașterii vor contribui la înțelegerea modernă a lui Descartes, la materialismul promovat de La Mettrie plecând de la omul-mașină si la dezvoltarea a tot felul de automate, de mecanisme care ilustrează artificialitatea de tip mecanic a omului (Jacques de Vaucanson este cel care a creat în 1735 un

flautist mecanic care putea să interpreteze 12 melodii, urmat de un alt muzician mecanic cu 20 de melodii).

Promovarea reciprocității dintre trupul uman și mașină din ultimele secole, importanța tehnologiilor în medierea acestei reprezentări mecaniciste au condus în contextul actul ca prin cercetările din domeniul inteligenței artificiale, a nanotehnologiilor, biotehnologi- ilor de astăzi să se afirme tot mai pronunțat reciprocitatea dintre om și robot. Noul trup, propovăduit de Ray Kurzweil, consolidat prin tehnologii, prin nanoroboți va putea dobândi inclusiv nemurirea. Kurzweil afirmă că dacă vom trăi suficient de mult, vom ajunge să trăim pentru totdeauna, să dobândim veșnicia în această existență. După atingerea singularității tehnologice, omul și societatea se vor modifica într-un mod de neimaginat, prin intermediul tehnologiei. Evoluția inteligenței artificiale, fiind mult mai accelerată în raport cu evoluția biologică, îl va ajuta pe *homo sapiens* să se transforme într-o mașină spirituală.

Asumând creierul cu un model computațional, Kurzweil consideră că inclusiv mintea și conștiința umană pot fi descărcate pe un suport tehnologic extern, din moment ce prin cercetările din domeniul inteligenței artificiale pot fi construite o minte și o conștiință pentru mașini. Acest scenariu exprimă utopia ideologică a transuma- nismului de a crede că poate fi îmbunătățită și depășită natura umană, prin intermediul tehnologiei, astfel încât să fie biruite suferința și moartea. Este iluzia de tip luciferic de a crede că se poate construi un paradis terestru printr-un demers autonom.

Evaluând critic poziția lui Kurzweil, profesorul Daniel Black de la Universitatea Roush din Australia, precizează:

„A încărca propria conștiință pe un suport tehnologic extern nu înseamnă realizarea visului transmigrării sau al

dobândirii nemuririi, ci a crea o simulare a unei aparențe de sine prin anumite informații. Nimic fizic din trupul lui Ray Kurzweil nu va fi transferat într-un android. Kurzweil va fi mort, chiar omorât, astfel încât androidul să revendice că este Kurzweil însuși, dar fără nicio legătură fizică între ei. Calculatorul androidului va fi programat să simuleze ceva disparat din rețelele neuronale ale creierului distrus al lui Kurzweil. Pentru a fi mai preciși, am putea spune că prin procedura respectivă, Kurzweil o să moară și o să fie înlocuit de o simulare pe calculator prin care vor fi citite anumite informații din funcțiile creierului său”[76].

1.2. *Megamașina*

în continuitate cu utopiile ultimelor secole care au structurat ideologii generatoare de revoluții, în spiritul dezvoltării și rafinării procesului de organizare a structurilor sociale și a modului de viață, sistemul tehnologic actual integrează și depășește totodată aceste aspirații de control și de putere asupra lumii. Practic, *duhul de stăpânire specific trufiei acestui veac se materializează prin exersarea unei logici a autonomiei, a rațiunii formale și tehnoștiințifice. Mitul progresului și eficiența de tip tehnocratic sunt integrate în vederea realizării unui mecanism atotcuprinzător.*

Sistemul tehnologic contemporan care alienează lumea, reducând-o la o megamașină, presupune un totalitarism cultural, înaintea celui politic. Uniformizarea modului de a gândi și de a fi, organizarea și globalizarea insignifiantului prin sistemul tehnologic pregătesc cea mai teribilă uni-formizare pe care a cunoscut-o vreodată istoria: aceea a

76 Daniel BLACK, *Embodiment and Mechanization. Reciprocal Understandings of Body and Machine from the Renaissance to the Present,* Ed. Ashgate, Burlington, USA, 2014, p. 139.

impunerii unei singure culturi, a gândirii unice și a unui singur mod de viață pe întreaga planetă. Bernard Charbonneau arăta încă din 1980 că realizarea unui sistem birocratic, politic și militar prin intermediul tehnologiei, prin care nu va scăpa nimic din supravegherea și mâna Leviatanului, presupune un totalitarism cultural. Totalitarismul politic reprezintă doar concluzia și finalizarea totalitarismului cultural uniformizator, exersat la nivel cotidian.

Lewis Mumford menționa în 1974 că cea mai extraordinară și ingenioasă mașină construită de om este organizarea socială. De exemplu, falanga macedoniană, organizarea Egiptului faraonic, a Imperiului lui Alexandru cel Mare sau a celui roman, birocrația dinastiei Ming au implicat organizarea maselor sociale prin eficiență economică, performanță tehnică, autoritate religioasă, putere militară și politică. Ideologiile structurate în spiritul modernității au dezvoltat o mecanizare a lumii, o organizare a ei prin efortul prometeic al omului autonom. Ideologiile extremiste din secolul al XX-lea (atât nazismul, cât și comunismul) au asumat programatic ceea ce ține de puterea tehnicii.

Serge Latouche arată că dincolo de structurile de organizare ale lumii menționate anterior, societatea actuală prin mecanismele subtile ale pieței mondiale este organizată sub ochii noștri într-o

„[...] megamașină de dimensiuni planetare: mașina-univers. Sub semnul unei mâini invizibile, tehnici sociale și politice (propaganda mediatică posibilă prin sateliții de telecomunicații și reclame persuasive), tehnici economice și productive (toyotismul,
robotica, biotehnologiile, informatica) interacționează,

fuzionează, se completează, articulându-se într-o rețea mondială prin lucrarea firmelor transnaționale uriașe (grupuri media, trusturi agroalimentare, conglomerate industrial-financiare în toate domeniile), Statul, partidele, sindicatele, ONG-urile, etc. fiind puse la dispoziția acestora. Imperiul raționalității tehnoștiințifice și economice dau megamașinii contemporane o amploare nemaiîntâlnită în istoria umana [01].

Megamașina construită în societatea actuală se bazează pe omniprezența și omnipotența sistemului tehnologic. Logica acestui sistem este cea a eficienței. A dobândi maximul de rezultate cu minimul de efort, a maximiza rezultatele reprezintă cheia logicii unei gândiri de tip tehnic care implică o anumită tehnică. In acest sens, tehnica nu se epuizează doar într-o suită de proceduri, de algoritmi sau de artefatte, ci presupune într-un sens mai larg un anumit mod de a gândi și de a fi, care are în centru eficiența. Nu este vorba doar despre eficiența de a îndeplini un obiectiv, de a urmări realizarea unor programe, ci despre eficiența care nu are alt scop decât eficiența însăși: asumarea vieții ca mod de a fi eficient. în această perspectivă, a trăi înseamnă a face ceva eficient, a fi robul gândirii și al existenței de tip tehnocratic.

Serge LATOUCHE, *La megamachine,* Editions *La Découverte,* Paris, 1995, pp. 12-13. Serge Latouche asimilează megamașina cu Occidentul în lucrarea sa „Occidentalizarea lumii" (1989) și cu marea societate în lucrarea „Planeta naufragiaților" (1991). El arată că raționalitatea economică este fundamentul cercetării tehnoștiințifice, existând o unitate între spiritul modernității, al Occidentului, al progresului, al raționalității economice și tehnoștiințifice. Gilbert Hottois, în lucrarea sa *Semnul si Tehnica. Filosofia în fața probei tehnicii,* publicată în 1984, arată că „[...] întâlnind Occidentul tehnicizat, o civilizație nu se confruntă doar cu o altă cultură, ci cu altceva decât cultura...Procesul care adesea se numește occidentalizarea planetei este în fapt tehnicizarea lumii, extensia tehno- cosmosului. Acest fenomen nu reprezintă un accident, o eroare politică reparabilă, ci expresia unei necesități care derivă direct din esența tehnicii înseși și a principiilor tehno-evoluției". Serge LATOUCHE, *La megamachine,* p. 21

.Megamașina infernală actuală implică faptul că societatea contemporană este angajată într-o viteză amețitoare, într-un ritm artificial și strivitor, fiind asemenea unui bolid care și-a pierdut șoferul și se mișcă superaccelerat, fără niciun reper și fără niciun scop. Omul însuși este impregnat de tehnologie și organizat printr-o cibernetică socială. Mondializarea mașinii prin rețelele și mecanismele transnaționale este posibilă prin deteritorializare și dereglementare.

Megamașina contemporană structurată prin sistemul tehnologic este una care alienează condiția omului ca persoană, precum și comunitatea umană. Legăturile sociale sunt diluate. Conștiința apartenenței la o comunitate, precum și relațiile interpersonale sunt grav avariate. Se cultivă un mod de a fi întemeiat pe proceduri impersonale, omul fiind secventializat în el însusi, existenta lui constituindu-se dintr-o succesiune de proceduri zilnice și monotone. Astfel, taina vieții care se dezvăluie prin unicitatea persoanei și frumusețea comuniunii interpersonale sunt semnificativ erodate.

Latouche subliniază că:

„[...] anonimatul generalizat al megamașinii tehnosociale actuale distruge legăturile personale și sociale din cadrul comunităților umane Eficiența este singura valoare recunoscută

de toți care circulă prin mașină. Această eficiență devine în final autodistrugătoare și face din mașină o realitate infernală. O mașină poate fi considerată ca fiind infernală când scapă controlului celor care au conceput-o și au construit-o. Este exact cazul megamașinii actuale. Anonimă și iresponsabilă, ea devine practic de negestionat, manifestându-se prin trei

maniere diferite și complementare: scapă unei reglementări politice, conduce la impas și este profund nedreaptă”[77].

Megamașina tehnosocială a lumii actuale alienează condiția personală și comunitară a omului, nivelând culturi, distrugând tradiții si dezrădăcinând comunități structurate în societăți traditionale. > > > > Asistăm la un proces de uniformizare planetară care generează un conformism, o atitudine permeabilă față de tot ceea ce înseamnă anihilarea sau inversarea ierarhiei de valori. Cel care nu se simte integrat într-un mod de a fi infantilizat riscă să fie considerat un inadecvat periculos pentru sistem. Latouche menționează despre dictatura mediocrității, funcțională în societatea de consum de astăzi.

2. Efectul produs de tipar în planul gândirii și al trăirii

Mașina de scris a fost inventată pentru a fi folosită de nevăzători (invenția îi aparține unei persoane nevăzătoare, francezul Pière Fou- cauld care a primit patentul pentru mașina de scris în anul 1849 la Paris). Succesul comercial al mașinii de scris este asigurat începând cu modelul al doilea Remington. între 1880 și 1890 o varietate de modele au invadat piața americană și britanică. Au fost mai mulți critici (de exemplu, Mark Seltzer și Kittler) care au arătat că textul tastat reprezintă un cuvânt dezîntrupat și detașat de interacțiunea cu mintea și cu trupul omului. Heidegger arată că în textul tastat, semnificația profundă a cuvântului este pierdută. Cuvântul este degradat la stadiul de mijloc de comunicare, pierzându-și puterea originară.

Hipertextul exprimă materialul structurat computațional, în care sunt integrate fișiere, documente și alte link-uri cu surse de informație. Formele interactive ale aplicațiilor

77 Serge LATOUCHE, *La megamachine,* Editions *La Découverte,* Paris, 1995, pp. 38-39.

hipertext au fost introduse prin *Hypecard* de către Aple Computers în 1987. Calculatoarele au fost folosite pentru diferite experimente poetice încă de foarte devreme (Theo Lutz, Brion Gysin). în 1973 R.N. Baily a editat *Computer Poems.* Hipertextul este asigurat cu o formă non-liniară interactivă și cu un text evidențiat prin intermediul ecranului.

în teoretizarea implicațiilor corelative hipertextului, menționăm două figuri reprezentative: George Landow și Espen Arseth. Landow este cel care a realizat website-ul *Victorian, Postcolonial, Cyberspace and Hypertext,* argumentând că teoria literară și hipertextul calculatorului sunt convergente. Hipertextul elimină granițele dintre scriitor și cititor. Landow face o analiză a implicațiilor hipertextului în studiul *Hypertext: The Convergence of Contemporary Theory and Technology* (publicat prima dată în 1992) și republicat în 1997 și în 2006. Hipertextul este prezentat ca materializarea unor idei reprezentative ale unor gânditori ca Roland Barthes, Michel Foucault, Mikhail Bakhtin, Jaques Derrida.

Arseth, la polul opus își exprimă convingerea că există o diferență fundamentală între textul scris pe hârtie și textul de pe ecranul calculatorului. în studiul său, *Cybertext,* Arseth propune mai degrabă ca denumire în loc de hipertext termenul de *cybertext,* arătând că *cybertextul* reprezintă o mașină de produs o varietate de expresii, care pot fi parcurse fără să fie nevoie de o concentrare direcționată pe un anumit text.

Marshall McLuhan arată că există o diferență semnificativă > între manuscris și textul tipărit. Cultura scribală, bazată pe scrierea și copierea manuală a unor texte nu cunoaște nici autorii, nici publicul, creați de textul tipărit. Este foarte relevant faptul că în Evul Mediu se citea cu voce tare, textul scris fiind lecturat într-o manieră în care rostitul cuvintelor si

auzul lor aveau rol activ. Tot- >
odată, foarte sugestiv, adesea nu este cunoscut autorul unui text și nici nu se pune accent pe acest fapt. Esențială este viziunea descrisă, nu identitatea autorului. Atât cel care scria, cât si cel care citea nu era interesat de citarea precisă a surselor, de notificarea tehnică a preluării informațiilor. Viziunea exprimată în text era prioritară în raport cu detaliile tehnice.

McLuhan arată cum lucrarea *Medieval Text and Their First Appearance in Print,* scrisă de E.P. Goldschmidt este sugestivă pentru sublinierea faptului că există o indiferență față de identitatea precisă a autorului cărții, iar scriitorii nu se osteneau să citeze exact si exhaustiv anumite texte preluate din alte lucrări, dar nici nu țineau neapărat să-și semneze textele. *Această putere a anonimatului ține de forța unei viziuni ancorate într-o Tradiție veche în care promovarea personală a autorului ar fi însemnat o gândire slabă, derizorie întrucât ar fi fost semnul unei poziții autonomizate în raport cu profunzimea cunoașterii inspirate de Sus. Inclusiv, în arta veche este întâlnită această poziție (mulți artiști nu-și semnau lucrările, având conștiința că nu evidențierea lor personală ar contribui la valoarea operelor respective).*

Tiparul a erodat această putere a anonimatului, specific Tradiției, generând noi concepții despre gloria științifică, literară, artistică și despre proprietatea intelectuală. Lucrările tipărite reprezintă mijloace de a asigura faimă și neuitare pentru generațiile viitoare. Cartea tipărită devine mijloc de promovare a imaginii personale. Mai mult decât atât, tiparul nu doar că facilitează exponențial orientarea pentru promovarea unei imagini personale, dar creează un public larg (prin extinderea textelor tipărite în limbi naționale),

structurând mentalul unui public de masă. Tiparul este precursorul mentalității culturii de tip ziaristic, în care senzaționalul primează, în care insignifiantul din cotidian captează atenția, destructurând o viziune de ansamblu, bazată pe coerență și ordine internă.

Pietro Aretino (1492-1556) ilustrează o figură emblematică a acestei schimbări, a felului în care pagina tipărită substituie spovedania la ureche (în exprimarea lui McLuhan). Aretino a fost poreclit „biciul principiilor" și el a devenit notoriu prin împroșcarea cu noroi a celorlalți, evidențiind greșelile celorlalți pentru marele public, activând practic o putere uriașă de manipulare a mentalului colectiv. Aretino ilustrează vulgarizarea gândirii și instrumentalizarea greșelilor celorlalți, destructurând ceea ce ține de demnitatea unei gândiri nobile si cuviincioase.

Marshall McLuhan, citindu-i pe Edward Hutton și pe Samuel Putnam, cu referire la Aretino, precizează:

‚Aretino este, într-un fel cu tendința sa «spre senzațional», precursorul domnului Hearst, al lordului Northcliffe și al altora; el este, totodată, străbunul impozantei tagme a agenților moderni de presă, care, atunci când doresc să-și dea aere, își spun «publiciști». Se lăuda că, în toată lumea, «faima o vând eu». Era ahtiat după publicitate; era mijlocul lui de trai, și, desigur, știa cum s-o facă [...]. Avem deci aici omul pe care îl putem numi, cronologic vorbind, primul scriitor realist, primul ziarist, primul critic de artă"[78].

78 Marshall McLuhan, *Galaxia Gutenberg - Omul și era tiparului,* traducere de L. și P. Năvodaru, Ed. Politică, București 1975, p. 315. „El însuși nu-și dădea seama de natura, de-a dreptul prometeică, a focului cu care se juca [...] Putnam merge până acolo încât spune că Aretino a fost, «poate, cel mai mare șantajist din istorie, primul adevărat reprezentant modern al scrisorii anonime». Adică, Aretino considera într-adevăr tiparul

Aretino se angajează în trivializarea mesajului.

„Pentru Aretino, transformarea spovedaniei individuale în acuzație publică era o reacție perfect normală la apariția tehnologiei tiparului [...]. El are instinctul revoltei sociale a prostituatei: zvârle cu noroi nu numai în obrazul contemporanilor săi, ci în întregul trecut. S-ar putea crede că ridică lumea la vedere și o așază în plină lumină [...]. Totul este obscen și libidinos, totul este de vânzare, totul este fals, nimic nu e sfânt”[79].

Tiparul produce o schimbare de perspectivă, în care mecanici- zarea scrierii generează o cunoaștere axată pe transmiterea unor informații. Se pun bazele echivalării cunoașterii cu informația, a faptului că o divizare specializată a cunoașterii conduce la dezvoltarea aplicațiilor practice, asigurându-se astfel un progres în cunoaștere și în viață. Modernitatea ca apendice secularizat al Reformei (Ioan Petru Culianu) prin care se promova autoritatea textului scris (tiparul este un produs extins prin intermediul Reformei) pune pe piedestal mitul progresului. Progresul este asociat cu extinderea informațiilor, cu amplificarea inovațiilor tehnologice, cu încrederea în puterea autonomă a omului, capabilă de a fauri cea mai bună lume dintre cele posibile, promițând utopic realizarea unui paradis terestru.

ca un confesional public, în care el era părintele duhovnic, cu pana sau microfonul în mână. Hutton îl citează pe Aretino: «[...] Eu îmi câștig existența, bunăstarea și faima prin propria mea muncă, fără maestru, fără model, fără călăuză, fără artificii. Ce-mi trebuie mai mult? Cu o pană de gîscă și cu câteva foi de hârtie, îmi bat joc de întregul univers»”. Marshall McLuhan, *Galaxia Gutenberg - Omul și era tiparului,* traducere de L. și P. Năvodaru, Ed. Politică, București 1975, p. 316.

79 Marshall McLuhan, *Galaxia Gutenberg - Omul și era tiparului,* traducere de L. și P. Năvodaru, Ed. Politică, București 1975, p. 318.

Marshall McLhuan afirmă răspicat și argumentat că odată cu tiparul, „[...] Europa intră în faza tehnologică a progresului, fază în care schimbarea însăși devine norma arhetipală a vieții sociale”[80].

Tiparul nu a influențat doar cunoașterea, ci prin ruptura dintre minte si inimă, a favorizat o orientare către metodă, către măsurare și calcul, destructurând o înțelepciune vie ancorată în universul Tradiției. Acest fapt a avut consecințe și în planul vieții sociale și politice, cultura tiparului producând un nou tipar de oameni, animați de spirit machiavelic și mercantil, generând o decadență din demnitatea dată de autoritate și ierarhie. Spiritul revoluționar este întărit prin cultura tiparului (McLuhan analizează influența acestei culturi populare a tiparului în Revoluția franceză).

în vremurile actuale când asistăm la o Europă muribundă, care-și reneagă demnitatea identității sale profunde, structurate prin Tradiția creștină, este relevantă poziția lui McLuhan, acesta precizând că ruptura provocată între spirit și inimă este trauma de care suferă Europa de la Machiavelli până astăzi. Totodată, sunt deosebit de actuale cuvintele lui Edmund Burke, care la sfârșitul secolului al XVIII-lea, nota în lucrarea *Reflections on the Revolution in France,* următoarele:

80 „Odată cu tehnologia Gutenberg, intrăm în epoca «demarajului» mașinii. Principiul segmentării acțiunilor, funcțiilor și a rolurilor a devenit în mod sistematic aplicabil oriunde voia omul. In fond, acest principiu este cel al cuantificării vizuale [...]. Acest principiu de transpunere a categoriilor nevizuale, ca mișcarea și energia, în termeni vizuali este însuși principiul cunoașterii «aplicate» oricând și oriunde. Tehnologia Gutenberg a extins acest principiu la scriere și limbaj, precum și la codificarea și transmiterea oricărui fel de cunoștințe” - Marshall McLuhan, *Galaxia Gutenberg — Omul și era tiparului*^ traducere de L. și P. Năvodaru, Ed. Politică, București 1975, p. 256.

„Veacul cavalerismului a apus. I-a luat locul cel al sofiștilor, economiștilor și calculatorilor, iar gloria Europei s-a stins pentru totdeauna. Nicicând nu vom mai vedea acea generoasă loialitate față de rang și sex, acea mândră supunere, acea demnă ascultare, acea subordonare care păstra vie, chiar și în servitute, spiritul și pasiunea de libertate. Această grație inestimabilă a vieții, această apărare spontană a națiunilor, sursa curajului bărbătesc și a acțiunilor eroice, a pierit! A pierit și acea sensibilitate a principiilor, acea castitate a onoarei care resimțea o pată ca o rană, care inspira curaj, potolind, totodată, cruzimea, care înnobila tot ceea ce atingea”[81].

în condițiile unui impact semnificativ în planul gândirii și al vieții, la nivel personal și comunitar, al unui mediu tehnologic, McLuhan insistă asupra faptului că este nedemn pentru un om să nu cunoască implicațiile modificărilor de gândire și comportamentale, induse de mediile tehnologice. El nu dorește o investigație purtată în absența unor nuanțări, în termeni pozitivi sau negativi în dreptul acestor medii, dar subliniază faptul că este esențial să cunoaștem cum aceste medii ne influențează în mod semnificativ viata. în acest fel am

putea cultiva o educație edificatoare pentru viață, cu atât mai mult cu cât educația actuală riscă să fie confiscată de tendințe ideologice, conform cărora eficiența de tip tehnocratic devine un fel de idol al politicilor educaționale publice.

Tomas Huxley, în eseul său din 1868, intitulat *A Liberal Education,* promova ca ideal educațional transformarea omului într-un mecanism, într-o mașină lucidă și rece, dar eficientă, ușor de integrat într-un ansamblu mai larg. El nota:

81 Marshall McLuhan, *Galaxia Gutenberg - Omul și era tiparului,* traducere de L. și P. Năvodaru, Ed. Politică, București 1975, p. 279.

„Aș spune despre un om că a avut parte de o educație liberală dacă în tinerețea lui a fost astfel instruit încât trupul lui să fie sluga voinței sale și să împlinească cu ușurință și plăcere toată munca pe care un mecanism o poate presta; dacă intelectul lui este o mașină lucidă, rece și logică, cu toate piesele la fel de robuste și funcționând la fel de bine, gata ca o mașină cu aburi, să execute orice fel de lucrare”[82].

Cu atât mai mult, în relația dintre tehnologie și educație, rămân de mare actualitate cuvintele lui Marshall McLuhan:

„Se pune problema cum devenim noi conștienți de efectele alfabetului, ale tiparului sau ale telegrafului în modelarea comportării noastre. Căci este absurd și nedemn pentru om să se lase modelat de asemenea mijloace. Cunoașterea nu extinde sfera acțiunilor deterministe, ci o restrânge. Iar influența unor postulate derivate din tehnologie și acceptate fără examinare, duce în mod cu totul inutil spre un determinism maxim în viața oamenilor. Eliberarea din această capcană este scopul oricărei educații”[83]. >

3. Contextul istoric și elementele de referință ale revoluției industriale

Fără îndoială, societatea informațională, rezultată prin aplicarea rapidă și consecventă a rezultatelor revoluției informaționale, a fost marcată de impactul social al revoluției industriale. Prin stimularea excesivă senzorială și informațională de astăzi, familiarizați cu posibilitățile variate oferite de tehnologia informației, realizările în plan tehnologic ale revoluției industriale par copilării în raport cu tehnologiile și biotehnologiile sofisticate actuale. Cu toate acestea, revoluția industrială din secolul al XVIII-lea a însemnat un

82 Marshall McLuhan, *Galaxia Gutenberg - Omul și era tiparului,* traducere de L. și P. Năvodaru, Ed. Politică, București 1975, p. 281.
83 Marshall McLuhan, *Galaxia Gutenberg - Omul și era tiparului,* p. 397.

moment de cotitură în ceea ce înseamnă schimbarea mentalității, modificarea substanțială a unui habitat de viață și al unui mod de a fi.

Revoluția industrială a început în Anglia. La Marea Expoziție din 1 Mai 1851 de la Londra, cu participare internațională semnificativă, era celebrată hegemonia britanică în lume, prin rezultatele revoluției industriale. Tehnologia își îndeplinea rolul de asigurare și de exercitare a puterii. La această expoziție, dedicată industriei, au fost invitați reprezentanți a 33 de țări, fiecărei țări rezervându-i-se un pavilion pentru expunerea unor produse specifice industriei proprii. Era o recunoaștere a faptului că în secolul XIX revoluția industrială s-a extins masiv în lume, depășind granițele Angliei. Expoziția a avut loc la Palatul de Cristal din Hyde Park, el însuși fiind o construcție amprentată de revoluția industrială, pregătit special pentru expoziție. în *The Times* era descris ca o sinteză dintre un car și o mașină zburătoare.

Simbolul revoluției industriale din Anglia îl constituie motorul cu aburi. Pentru prima dată în 1712, la Staffordshire, un nou motor capabil să pompeze apă devine cea mai eficientă mașină cunoscută la momentul respectiv. Acest motor a fost posibil prin dezvoltarea unor aplicații practice și tehnice, folosindu-se informațiile despre puterea presiunii atmosferice, evidențiate în știința lui Toricelli, Pascal, Hygens și Boyle. Un experiment prin care se evidențiază puterea presiunii prin abur este făcut de Denis Papin (un tânăr hughenot, refugiat la Londra pentru a scăpa de persecuția religioasă din Franța). Acesta a fost introdus de Robert Boyle la Societatea Regală de Științe, unde Papin a făcut o demonstrație precisă prin care evidenția puterea presiunii prin aburi (un piston din cadrul

unui cilindru era ridicat prin presiunea aburilor rezultați în urma încălzirii unei cantități de apă din cilindru).

Thomas Savery, un om de afaceri cu multiple posibilități, preia ideea și mașinăria lui Papin, obținând patentul pentru ceea ce s-a numit „ridicarea apei prin puterea focului”. Cel care va rafina invenția, realizând un mecanism stabil de folosire a puterii aburului este Thomas Newcomen (1663-1729). El s-a născut și a crescut într-o familie de negustori. Newcomen l-a luat partener pe Savery în 1698 (anul dobândirii patentului). Newcomen este cel care inventează „mașina cu foc”, urmând principiul de funcționare al aparatului prezentat de Papin la Societatea Regală de Științe, însă pentru asigurarea continuității presiunii aburului, el introduce un boiler distinct unde apa este încălzită pentru a genera constant aburi. Newcomen împreună cu un partener John Calley și cu Savery se implică în vânzarea și instalarea mașinii inventate de el. Această mașină inventată în 1712 este mai întâi vândută în regiunea West Midlands, printr-un contract realizat cu Humphrey Potter. O inscripție datată din 1717 pe o astfel de mașină se intitulează: „motor pentru ridicarea apei cu puterea făcută prin foc”. în anii următori Newcomen a făcut numeroase îmbunătățiri ale motorului, acesta răspândindu-se tot mai mult în Anglia. în a doua jumătate a secolului al XVIII-lea motorul lui Newcomen era folosit în mine, în manufacturi, având capacitatea de a produce putere mecanică pentru aproape orice scop industrial. Cel care va definitiva motorul cu aburi (elementul de referință al revoluției industriale) este James Watt (1736-1819). El s-a născut în localitatea Greenock din Scoția. James Watt a plecat mai întâi la Glasgow (1754) și apoi la Londra (în 1755) pentru a-și spori și rafina abilitățile practice de care a

dat dovadă încă de când era copil. Se întoarce acasă în 1756 având cu sine ediția din 1723 a cărții lui N.Bion, *Construction and Principal Use of Mathematical Instruments.* în același an este angajat la Universitatea din Glasgow pentru a face instrumente matematice. S-a apropiat de profesorul de anatomie și chimie Joseph Black. Totodată, începe un parteneriat de afaceri cu întreprinzătorul John Craig pentru vânzarea de instrumente matematice și muzicale. în 1764 începe experimentele legate de motorul care folosește puterea aburului. Acest lucru este cauzat de faptul că a trebuit să repare un motor, modelul Newcomen, pentru secția de filosofie naturală a Universității.

Watt a conștientizat de la început că modelul respectiv nu este suficient de eficient, fiind realizat la o scară prea redusă. Problema reperată de Watt la motorul Newcomen ținea de condensarea rezultată care reducea semnificativ temperatura cilindrului. Cheia invenției lui Watt a fost să realizeze o condensare separată în afara cilindrului. James Watt, plecând de la această premisă, s-a angajat în realizarea unui motor cu aburi, mult mai complicat decât modelul Newcomen. Din punct de vedere teoretic a fost ajutat de Joseph Black. Watt și-a valorificat abilitățile sale practice, realizând o invenție tehnică ce va influenta considerabil dezvoltarea accelerată a industriei. Patentul motorului cu aburi prin condensare separată a fost luat de James Watt în 9 august 1768. Motorul cu aburi s-a răspândit rapid în Marea Britanic și pe plantațiile din America.

Revoluția industrială generată prin motorul cu aburi, inventat de James Watt, a avut implicații sociale majore. Odată cu dezvoltarea accelerată a manufacturilor industriale, cu creșterea producției și cu diversificarea mijloacelor de producție se constată o urbanizare artificială. Apar orașe în jurul fabricilor, universul tradițional al comunității fiind substituit printr-un mod de a fi dezrădăcinat. Justificareaurbanizării și dezrădăcinarea populației determină modificări majore ale mentalității si ale existenței cotidiene. J
> >

Costul revoluției industriale este unul uman. Sunt pierderi de vieți omenești, generalizându-se un deficit de viață, o pierdere a reperelor și o conștientizare acută a lipsei de sens. Sunt mai mulți autori, inclusiv în literatură care evidențiază costul uman plătit ca tribut în viață și în suflet pentru impunerea revoluției industriale. Menționăm lucrarea *Hard Times* a lui Charles Dickens, *Sybil* a lui Benjamin Disraeli, *Shirley* a lui Charlotte Brontë și în mod special *North and South* a lui Elisabeth Gaskell[84].

4. Societatea informațională

4.1. *Daniel Bell și post-industrialismul*

84 Pentru mai multe detalii privind implicațiile revoluției industriale, pot fi consultate următoarele lucrări: Thomas GRUMP, *HOW the Industrial Revolution Changed the World,* Ed. Robinson, London, 2010; Thomas GRUMP, *A Brief History of the Age of Steam: The Power that Drove the Industrial Revolution;* Thomas GRUMP, *Abraham Lincolns World: How Riverboats, Railroads and Republicans Transformed America;* J. DE VRIES, *The Industrious Revolution: Consumer, Behavior and the Household Economy, 1650 to the Present,* C. HILL, *Reformation to Industrial Revolution.*

Daniel Bell s-a născut în 1919 în New York, dintr-o familie de evrei imigranți. Bell a arătat că apartenența la comunitatea evreiască a avut un rol mai degrabă etnic, decât religios în elaborarea lucrărilor sale ulterioare. A fost profesor la Harvard, fiind o figură proeminentă a Academiei Americane de Stiinte si Arte. El a anuntat si a analizat > , ,) > implicațiile societății post-industriale în care tehnologia joacă un rol central. în lucrările *The End of Ideology* (1960), *The Coming of Post-industrial Society* (1973) și *The Cultural Contradictions of Capitalism* (1976), Bell analizează caracteristicile noului tip de societate, pe care el o denumește „post-industrială".Pe de o parte, el se încrede mult în autoritatea elitei științifice care uzează tehnologie masiv în cercetarea științifică, pe de altă parte este evidențiată pierderea dimensiunii vii și cuprinzătoare a tradiției culturale. Elitismul tehnologic este dublat de o anti-cultură, de cultivarea unei culturi bazate pe divertisment și pe insignifiant, contri- buindu-se la relativizarea reperelor etice. în prefața celei de a treia ediții a lucrării *The Cultural Contradictions of Capitalism,* publicată în 1979, Bell menționează:

„[...] sunt socialist în economie, liberal în politică și conservator în cultură. Sunt socialist în economie nu în sensul etatismului sau al proprietății colective a mijloacelor de producție, ci în sensul prevalentei comunității asupra individului. Sunt liberal în politică, în sens kantian, considerând că politica trebuie să facă distincție între public și privat, iar actorul principal este individul, nu grupul. Sunt conservator în cultură pentru că respect tradiția. Pentru mine cultura reprezintă efortul de a realiza o viziune coerentă la problemele existențiale ale omului"[85].

Daniel Bell este cel care introduce sintagma de „societate

85 Daniel BELL, *The Cultural Contradictions of Capitalism,* p. 173.

post-in- dustrială” pentru a ilustra societatea structurată de noile tehnologii ale informației. în lucrarea *The Coming of Post-Industrial Society dim* 1973 el analizează noul tip de societate. El oferă acest termen ca o construcție analitică, nu ca o descriere efectivă a realității. Sociologul indică anumite programe care se vor împlini în viitorul apropiat. Bell nu a fost doar un cercetător de bibliotecă, el și-a elaborat teoria în strânsă legătură cu realitatea în care a trăit și pe care a încercat să o înțeleagă.[86]

Revoluțiile tehnologice din secolul al XX-lea, începând cu cele din microelectronică (tranzistorul în 1947, circuitul integrat în 1957, microprocesorul în 1971) au contribuit la generarea modului informațional de dezvoltare prin care capitalismul a fost restructurat, tre- cându-se în plan organizatoric de la industrializare la informatizare. Se pun bazele unui sistem tehnologic structurat prin fluxul informa- țional, realizându-se conexiuni între diferite rețele, prin procesarea informației. Așa cum arătau Alain Touraine în 1969 și Daniel Bell în 1973 emergența noului mod informațional contribuie la organizarea societății postindustriale. Interacțiunea dintre inovațiile tehnologice și metodele de organizare se reflectă în modul informațional de dezvoltare.

Noile tehnologii ale informației dematerializează spațiul, contribuind la realizarea unui sistem în care primatul îl are

86 Detalii despre societatea post-industrială descrisă de Daniel Bell, precum și aspecte privind societatea ca rețea de informații (Manuel Castells), legătura dintre informație și piață (Herbert Schiller), relația dintre informație și democrație (Jurgen Habermas), relația dintre informație și post-modernitate pot fi găsite în lucrarea lui Frank Webster, *Theories of the Information Society,* Routledge, New York, 2006.

fluxul informațional. Logica unui astfel de sistem este dezîntrupată, ea face abstracție de spațiul și mediul concret în care oamenii au trăit de-a lungul mai multor generații. Prin sistemul tehnologic informațional este transformată și restructurată întreaga realitate. Reconstrucția socială în spațiul fluxurilor tehnologice informaționale conduce la o alienare a omului ca persoană, fără precedent în istorie.

Societatea organizată prin sistemul tehnologic actual presupune un totalitarism mai subtil decât cel prezentat de Orwell.

„Este mult mai subtil și mai distructiv, contribuind la dezintegrări sociale. Nu este o opresiune tangibilă, un inamic identificabil, un centru de putere responsabil pentru problemele sociale. Faptul fundamental este că sensul social se evaporă din spațiul concret și ca atare din societate, devenind diluat și difuzat în logica reconstruită ca spațiului înțeles ca flux tehnologic informațional al cărui scop ultim rămâne necunoscut. Aceasta este realitatea indusă de noile tehnologii informaționale, care substituie spațiul concret cu fluxul informațional. Oamenii trăiesc în locuri în care puterea rulează prin intermediul fluxurilor informaționale”[87].

4.2. *Revoluția tehnologiei informației*

Luciano Floridi, dezvoltând o filosofie a istoriei, face o clasificare a existenței umanității în următoarele stadii: preistorie, istorie și hipe- ristorie. Hiperistoria este stadiul actual în care societatea se confruntă cu un ritm de accelerare artificială. încă mai sunt societăți în lumea contemporană care sunt conectate la ritmul istoriei, însă în statele avansate tehnologic, hiperistoria se manifestă într-un mod generalizat. Floridi arată că, de exemplu, în țările din

87 Manuel CASTELLS, *The Informational City,* Basil Blackwell, 1989, p. 349.

G7, 70% din PIB depinde de lucruri imateriale și care implică tehnologiile informației. Există o economie informațională care articulează informational > > > o multitudine de factori. Interacțiunea om-calculator este din ce în
>
ce mai accentuată si mai diversificată. Conform statisticilor în
2014 >
sunt aproximativ 25 de miliarde de calculatoare conectate la Internet, iar în 2020 se estimează că vor fi 50 de miliarde.

în societatea informațională de astăzi, fluxul informational devine strivitor. Cercetătorii de la Facultatea de Informatică de la Berkeley au estimat că umanitatea a acumulat o informație cuantificată în 12 exabiți în întreaga sa istorie până la apariția calculatorului. Doar în 2006 s-a atins un volum al informației de 180 exabiti, iar între 2006 și 2011 o cantitate de informație de 1600 de exabiți. în 2015 se aproxima un volum de informație de 8 zettabiți (1 zettabit = 1000 de exabiți). Practic, există o creștere exponențială a informației.

în acest sens Floridi menționează:
>

graţie tehnologiilor informaţiei, am intrat în epoca zettabiţilor. Generaţia noastră este prima care face experienţavalului de zettabiţi, introducând un neologism pentru a descrie tsunami-ul biţilor care inundă mediul actual”[88]. *Ì*

Cu toată această creştere a cantităţii de informaţie nu se con- > > >

stată o sporire a calităţii cunoaşterii. Este dor o acumulare de informaţie care masifică, dezorientează şi elimină reperele unei veritabile înţelepciuni.

Luciano Floridi precizează că prima revoluţie ştiinţifică este legată de teoria lui Copernic, prin care Pământul îşi pierde centralitatea în Univers. A doua revoluţie ştiinţifică o reprezintă teoria evoluţionistă a lui Darwin, prin care omul îşi pierde centralitatea pe Pământ şi în Univers. A treia revoluţie ştiinţifică este asociată cu teoria lui Freud J » > reflectată în implicaţiile majore ale psihanalizei. A patra revoluţie ştiinţifică este cea generată de tehnologiile informaţiei. Prin consecinţele acestei revoluţii tehnologie, Floridi precizează că, probabil, suntem ultima generaţie care face o diferenţă clară între mediul real si cel virtual.

Identitatea omului structurată prin implicaţiile revoluţiei tehnologice este de natură informaţională. Oamenii nu devin atât „cyborgi”, cât „infoborgi”. în lumina acestei revoluţii, omul se înţelege pe sine ca un organism informaţional printre alţi agenţi informaţionali (de exemplu, Google Glass sau telefonul care recunoaşte vocea sunt factori informaţionali distincţi de om), dar care interacţionează constant cu omul. în condiţiile în care omul este redus la un agent informaţional conectat la alţi factori informaţionali, se pune la modul serios problema identităţii şi demnităţii sale.

într-o analiză comparativă a societăţii informaţionale în

88 Luciano FLORIDI, *The 4th Revolution,* Oxford University Press, 2014, p. 13.

care trăim, profesorul Frank Webster face o evaluare din diferite perspective. El precizează că pot fi date cinci definiții distincte ale societății informaționale, fiecare cu criterii diferite ce pot genera alte definiții. Propunerile lui Webster vizează societatea informațională ca fiind: tehnologică, economică, ocupațională, spațială, culturală.

Noile tehnologii sunt indicatorii reprezentativi ai timpului în care trăim, iar acești markeri devin din ce în ce mai vizibili începând cu anii 1970, odată cu dezvoltarea microelectronicii și informaticii. După unii cercetători, noile tehnologii ale informației și telecomunicațiile vor determina o nouă societate digitală cu un nou mod de a fi (Negroponte, 1995; Gates, 1995, Dertouzos, 1997).

Celelalte definiții insistă asupra transformării societății într-o piață globală cu o economie informatizată. Robert Reich (1991), Peter Drucker (1993), Manuel Castells (1996) arată că economia este catalizată de cei care au abilitatea de a procesa și de a manipula informația.

Michael Dertouzos, fost director la Laboratorul de Informatică al MIT, arată plecând de la realitatea transformării societății într-o piață transformațională, că tehnologiile informației vor modifica semnificativ modul de a fi al oamenilor în toate domeniile de activitate: economic (piața informațională), social (cyber-societatea în care legăturile personale sunt alienate), politic (guvernarea și organizarea vor fi dominate de o birocrație tehnocratică, nu de o viziune politică), cultural (muzica, arta vor fi expresii ale mediului informațional). Impactul tehnologiilor informaționale se va reflecta în modul cotidian de existență[89].

89 Detalii despre felul în care noua lume informațională ne va schimba

Silicon Valley reprezintă modelul unui mediu care stimulează competitivitatea și inventivitatea în generarea unor noi tehnologii care sunt integrate într-un sistem tehnologic atotcuprinzător. Spiritul mediului tehnologic din Silicon Valley se manifestă printr-un mod de a fi răspândit în SUA și apoi extins în întreaga lume. Se favorizează consolidarea unor mari companii care cultivă antreprenoriatul tehnologic, precum Microsoft în informatică, Genentech în biotehnologie sau Google pentru Internet. Silicon Valley reprezintă modelul prin care o nouă idee este convertibilă într-o inovație de succes. >

Acest model este preluat și valorificat în lume, cu rezultate semnificative în Asia (Japonia, Coreea de Sud, Singapore, Taiwan) și în Europa Occidentală (în mod special în Germania și în Marea Britanic). Prin acest demers de extindere a modelului american și de contextualizare a lui se promovează competitivitatea specifică industriilor inovative, în mod special în tehnologiile informației și în bio tehnologii[90].

Societatea informațională generează premisele consolidării unui determinism tehnologic. Langdon Winner arată că determinismul tehnologic se bazează pe două ipoteze: a) credința că tehnologia reprezintă condiția fundamentală ce afectează toate modelele existentei > > sociale; b) credința că schimbarea tehnologică este unica sursă importantă a transformărilor sociale. Determinismul tehnologic reprezintă o coordonată majoră a realității lumii contemporane.

viețile pot fi aflate în lucrarea lui Michael DERTOUZOS, *What will be.* Piatkus, Londra, 1997.

90 Detalii privind maniera în care modelul din Silicon Valley este implementat în Europa pot fi consultate în lucrarea lui Steven CASPER, *Creating Silicon Valley in Europe,* Oxford University Press, 2007.

Față de exagerările determinismului tehnologic, considerate ca fiind inumane au existat mai mute reacții, inclusiv în expresii radicale. Un caz de reacție violentă îl reprezintă cel supranumit Unabomber. Intre 1978 și 1995 un om denumit de către FBI, Unabomber, a trimis mai multe bombe către universități și corporații americane, rezultând 3 morți și 23 de răniți. întrucât victimele erau din mediul universitar si cel al industriei aeronautice, memele Un-A-Bomber se referă la domeniile respective. Theodore (Ted.) Kaczynski a fost arestat de FBI în 1995.
Manifestul său arată dominarea si modificarea totală a lumii
>
actuale de către tehnologie. El subliniază că sistemul tehnologic reprezintă o amenințare pentru specia umană. Societatea tehnologică urmărește scopuri în vederea proliferării sistemului tehnologic, nu are în vedere nevoile concrete ale oamenilor. Tehnicizarea a pătruns în toate aspectele vieții personale și comunitare.

Ted Kaczynski a fost influențat de lucrările lui Ellul, în mod special de *The Technological Society.* El i-a scris în 1970 o scrisoare lui Ellul, însă nu se știe dacă acesta a primit-o. Oricum, în 1976 EIlul în *Ethics of Freedom* denunță orice potențiale atitudini de violență, de revoltă violentă în fața agresiunilor sistemului tehnologic. De asemenea, au avut o influență lucrările *The Organization Man* a lui William White, *One Dimensional Man* a lui Herbert Marcuse, precum și *The Myth of the Machine'. The Pentagon of Power* a lui Lewis Mumford.

Unabomber își justifică violența prin faptul că doar așa poate atrage atenția. Fără a legitima o atitudine de violență, este nevoie să învățăm din lecția disperată a lui Unabomber.

„Trebuie să recunoaștem ceea ce este legitim în manifestul lui Unabomber, astfel încât să ajungem la o mai bună înțelegere și la o acțiune adecvată în fața complexităților generate de cultura tehnologică”[91].

4.3. *Chipul lui Dumnezeu din om și chipul omului din robot*

Inteligența artificială, nanotehnologiile, biotehnologiile cu rezultatele lor impresionante din societatea tehnicizată de astăzi, integrate în ideologia de tip transumanist, favorizează o raportare prin care se preconizează depășirea speciei *homo sapiens* prin roboții dotați cu inteligență artificială. Pentru a putea supraviețui, omul trebuie să recurgă la integrarea a tot felul de cipuri și de nanoroboți, să fie interconectat cu tehnologii ale informației pentru a face față inteligenței artificiale, însă, omul, structurat după chipul lui Dumnezeu, nu se epuizează în realitatea sa biologică. Astfel, deși tehnologiile inteligenței artificiale tind să înlocuiască biologia, nu vor putea simula realitatea chipului dumnezeiesc din om.

Identitatea profundă a omului și demnitatea sa specială derivă din faptul că este purtător al chipului lui Dumnezeu. Umanitatea profundă din om ține de această realitate. Un artefact, oricât de mare i-ar fi inteligența de tip computațional, nu va putea echivala realitatea omului. Demnitatea omului nu constă in procesarea eficientă a unor algoritmi performanți. Robotul este o creație a omului, însă chipul omului nu se reflectă in robot, decât in forma sa mutilată și reducționistă. In inteligența artificială se reflectă partea periferică a minții umane, acea capacitate de

91 Jennifer Daryl SLACK, Macgregor WISE, *Culture + Technology,* Peter Long, New York, 2005, p. 89.

procesare analitică, o dimensiune computațională.

Cercetările din inteligența artificială nu au fost motivate de rezultate imediate (inclusiv Hans Moravec recunoștea rezultatele modeste în acest domeniu în comparație cu promisiunile făcute), ci au fost susținute prin orgoliul de autonomizare, de a crea o realitate în care să se reflecte propriul chip. Narcisismul este evidențiat în această atitudine. Logica exersată în realizarea turnului Babei, bazată pe autonomie, pe încrederea în propriile forțe, se amplifică în condițiile autonomizării omului până într-acolo încât un *alter ego* artificial trebuie creat pentru ca în el să se reflecte chipul omului autonom, creator al unei lumi și al unui nou om în termenii inteligenței artificiale. Motorul cercetării din IA este dat de *hybris*-ul omului, de orgoliul de tip narcisist.

Noreen Herzfeld arată că structura iconică a omului, faptul că el a fost făcut după chipul lui Dumnezeu a avut o interpretare substanțială (chipul dumnezeiesc este identificat cu o parte a naturii umane, în general, rațiunea); o interpretare funcțională (chipul înțeles ca o capacitate de a stăpâni și de a modela lumea); interpretare relațională (chipul dumnezeiesc reflectă capacitatea relațiilor intra și interpersonale). El arată cum aceste interpretări sunt folosite în cercetarea din domeniul IA.

Cercetătorii din domeniul IA, care asumă interpretarea substanțială (rațiunea determină identitatea specifică a omului), continuă linia filosofică a lui Aristotel: omul este un *animal rațional* și prin aceasta se diferențiază de celelalte specii. Terry Winograd și Fernando Flores, specialiști din IA, critică pe cei din acest domeniu care reduc identitatea omului la o rațiune de tip computațional. Interpretarea funcțională a chipului lui Dumnezeu din om este preluată de unii cercetători din domeniul IA, insistându-se pe utilitatea

rezolvării unor probleme practice. Jerry Felman exprimă această poziție, afirmând că IA ar trebui să se focalizeze pe rezolvarea unor situații practice. Moravec, când afirma înlocuirea omului cu robotul în viitorul apropiat, avea în vedere în mod special această perspectivă funcțională. Perspectiva relațională este preluată în domeniul IA, în mod special printr-o interacțiune bazată pe un discurs compatibil cu cel al omului (modelul testului Turing). Un cercetător din IA, exponent al acestei linii este Rodney Brooks de la MIT. El a construit roboții Cog și Kismet.

Cooperarea dintre oameni și roboți, conviețuirea convivială dintre aceștia sau coexistența competițională dintre oameni și propriile artefatte accentuează perspectiva relațională. Este riscant să se creadă că omul poate produce un robot cu proprie conștiință, întrucât aceasta ține de chipul lui Dumnezeu și omul făurar, demiurgic nu-L poate substitui pe Dumnezeul Cel viu.

„A înlocui relația cu Dumnezeu cu o relație cu propriile artefacte este idolatrie. Dacă noi sperăm că prin IA să găsim o modalitate de a crea un *alter-ego* cu care să relaționăm exclusiv, chiar dacă nu se poate spune că IA rămâne tributară unei logici

idolatre, totuși ea s-ar putea dovedi înșelătoare și dezamăgitoare în așteptările noastre[92]”.

Interacțiunea dintre om și mașină se reflectă, inclusiv, în realitatea *cyborg-\|i\|\|si.* Este acesta un mit sau o realitate efectivă a zilelor noastre? în 1960, Manfred Clynes și Nathan Cline au publicat studiul *Cyborgs and Space,* prin care, plecând de la un experiment pe șobolani în laborator, au încercat să realizeze un sistem artificial în care tehnologia informației să fie interconectată cu biologia. Se preconiza substituirea interacțiunii dintre organismul uman, controlat prin creier cu mediul înconjurător cu o interacțiune controlată între un corp artificial ghidat de o inteligență bazată pe tehnologia informației. *Cyborg-\|A se bazează pe o filosofie în care mintea este redusă la un sofi, creierul la un bard, iar trupul este substituitprintr-un avatar.*

Prin *cyborg* se certifică faptul că tehnologia a devenit o parte integrantă a existenței umane. Dimensiunea politică a unui progresism ideologic militant este reliefată în lucrarea Donnei Haraway din 1985: „Manifesto for Cyborgs: Science, Technology and Socialist Feminism”. în acest manifest, pe linia corectitudinii politice, nu este depășită doar opoziția dintre bărbat și femeie, albi și negri, sau alte discriminări de tip socio-politic, ci inclusiv diferențele dintre oameni și mașini. O mașină nu poate fi discriminată; astfel, noi suntem cu toții *cyborgi,* ființe hibride formate din interacțiunea dintre mașină și organism. în societatea tehnicizată de astăzi, orice formă de viață este supusă controlului tehnologiei, încât nu mai are sens o distincție între mașină și organism.

92 Noreem HERZFELD, „Creating in Our Own Image: Artificial Intelligence and the Image of God”, în: *Zygon,* 2/2002, p. 313.

Manifestul progresist al Donnei Haraway se bazează pe o filosofie care nu este nouă. Plecând de la raționalismul cartesian *{cuget, deci exist),* de la distincția făcută de filosoful modernității între minte și materie, identitatea omului este asociată cu mintea. Orice existentă vie a unei forme de inteligență poate fi asociată cu un mecanism. Julien Offray de la Mettrie a publicat *L'homme machine* în 1748. Această linie filosofică se prelungește în cercetările în IA de astăzi și în transumanism.

In aceste cercetări se arată că substratul biologic al rețelelor neuronale prezintă deopotrivă mortalitate și viteză limitată de transmitere a informației. Organismul biologic implică mortalitatea întrucât celulele nu pot trăi veșnic. Prin moartea organismului, care constituie hardul minții, se ajunge și la moartea softului (a inteligenței umane). Descărcarea minții pe un suport extern nu prezintă doar avantajul de a deveni o minte nemuritoare, întrupată într-un avatar, ci și de a dobândi o minte mai performantă, cu o viteză de procesare mai mare, în rețelele neuronale artificiale prin comparație cu ceea ce se întâmplă în rețelele neuronale biologice.

Pe această linie încrezătoare în puterea nanotehnologiilor și a biotehnologiilor sunt avansate două scenarii. In cel optimist, omul devenit un fel de *cyborg* va coexista cu propriile artefacte. *Cyborg*-|*x*| nu va putea fi condiționat de un anumit trup, ci va deține un avatar ce va putea fi substituit constant, în funcție de necesități. Totodată, capacitatea minții umane, lărgite prin tehnologiile informației va permite o coexistență a omului-cy/wrg cu roboții. Este modelul avansat de Moravec și Kurzweil. în scenariul pesimist, omul nu va

putea ține pasul cu roboții și specia umană va fi substituită de propriile artefacte. Omul va pierde poziția centrală, întrucât accelerând artificial ritmul evoluției, va fi înlocuit de creaturile realizate de el însuși. Este un model avansat de Vinge în 1993, respectiv Garis în 2001. *Concepția fundamentată pe o nouă distincție între om și mașină se bazează pe o filosofie în care trupul nu are relevanță (istoria concretă a experiențelor generațiilor de-a lungul timpului nu contează), precum și pe faptul echivalării minții cu informația. Conștiința este o realitate construită, pe măsura complexificării informației, nefiind înțeleasă ca o existență dată.*

Simularea vieții nu poate fi viața însăși. Simularea condiției umane într-un cyborg *nu poate constitui natura umană însăși. Ceea ce ne face oameni nu ține de o inteligență abstractă, redusă la algoritmi. Inteligența și viața artificială nu sunt decât surogate ale inteligenței și vieții efective. Ele exprimă alienarea unei identități profunde pentru cei care vor să înlocuiască autenticitatea (receptată ca un semn al trecutului retrograd) cu surogatele înțelese ca expresii ale progresului.*

Cyborg-\A exprimă în termenii Donnei Haraway feminismul, socialismul și materialismul. Credința în Dumnezeu este specifică lumii guvernate de modelul patriarhal. *Cyborg-\A* elimină credința în Dumnezeu. Nu există transcendentă. Există doar această lume. Radicalismul afirmării contingenței indică un materialism militant. Pe linie socialistă, nu doar că sunt depășite discriminările dintre oameni sau dintre oameni si animale, ci si acelea dintre oameni si masini.

Sunt și unele poziții care arată că această capacitate

extraordinară a omului de a realiza *cyborgi* exprimă vocația sa specială, abilitatea deosebită prin care se arată că omul este făptură dumnezeiască. Chipul lui Dumnezeu din om se manifestă, inclusiv, prin această capacitate de a dezvolta tehnologii uluitoare. David Noble arată înțelegerea tehnologiei ca o religie, ilustrează că încă din trecut tehnologia a fost motivată de așteptări religioase. Descartes consideră trupul inferior minții. Mintea este veșnică, prin minte ne asemănăm cu Dumnezeu; trupul este asociat cu slăbiciunea și cu căderea în păcat. Gândirea pură este ceea ce caracterizează identitatea profundă a omului. George Boole merge mei departe decât Descartes, arătând că matematica s-a schimbat, trecând de la ceea ce însemna un model pentru gândirea pură la mijloace care să descrie procesul gândirii. Boole, pe linia lui Descartes, credea că legătura dintre gândirea umană și descrierea matematică a proceselor mentale exprimă o revelare a minții lui Dumnezeu. Proiectul lui Boole a fost continuat de Gottlob Frege, Bertrand Russel, Alfred North Whitehead și în secolul trecut de către cei care s-au angajat în construirea unor mașini gânditoare (Shannon, Alan Turing, Minsky, Simon, Newell și alții). Astfel, inteligența artificială este receptată ca fiind religia ce eliberează mintea veșnică din închisoarea temporară în care se află trupul muritor.

Hank Geertsema arată că, deși tehnologia s-a dezvoltat în mod impresionant

„[...] distincția dintre om și mașină nu trebuie să devină una irelevantă. Dimpotrivă, pentru implementarea diferitelor tehnologii în viața omului, identitatea specifică a naturii umane, distincte față de ceea ce presupune tehnologia, are o

importanță crucială[93]”.

5. Natura tehnologiei. Repere din filosofia tehnologiei

5.1. *Esența tehnologiei*

în încercarea de a surprinde natura tehnologiei au fost date mai multe repere: tehnologia înțeleasă ca o aplicație practică a științei; tehnologia a fost asociată cu metoda și, ulterior, cu ceea ce ține de o cultură organizational, generatoare a unei funcționalități eficiente în cadrul unui sistem. Sunt unii autori (de exemplu, Ioan Petru Culianu) care indică natura tehnologiei ca fiind de esență magică. Tehnologia, în această perspectivă, operează în mod similar cu magia, dar este o formă alienată de magie, exercitată de mase largi de oameni, nu doar de magi inițiați într-un sens elitist. Din acest punct de vedere tehnologia nu poate fi redusă doar la un instrumentar al științei, doar la aplicații practice ale cunoașterii științifice. Se poate pune întrebarea: oare nu telescopul a determinat nașterea astronomiei moderne, nu artefactul folosit de Galilei (planul înclinat) a impus legile mișcării din fizica modernă? Sunt artefactele respective, aplicații ale unei cunoașteri științifice existente în prealabil sau lucrurile au stat invers: o anumită formă de tehnologie a generat un anumit tip de cunoaștere?

Adesea, rămânem prizonierii următorului tipar de gândire: conținutul este esențial, forma reprezintă ceva secundar. Considerăm că este important conținutul unei teorii științifice (de exemplu, legile mișcării din fizica modernă) și nu forma, maniera prin care ele s-au impus (artefactul — dispozitivul

93 Henk GEERTSEMA, „ Cyborg: Myth or Reality?”, în: *Zygon,* voi. 41, 2/2006, p. 324.

planului înclinat). Plecând de la acest tipar se acordă o prioritate științei în raport cu tehnologia. Insă, consider că rămâne legitimă întrebarea: nu cumva forma, mediul formal, materializat printr-o anumită tehnologie generează o anumită gândire și simțire? Lucrurile nu pot fi tranșate în mod simplificator, fără nuanțe. Tehnologiile actuale evidențiază în mod clar că felul în care gândim, simțim, trăim este influențat semnificativ de mediul tehnologic. în mod evident, mediile tehnologice de astăzi nu pot fi reduse la instrumente puse în slujba cercetării științifice. Cunoașterea științifică și, îndrăznesc să afirm, întreaga cunoaștere este amprentată și generată astăzi în toate domeniile de mediile tehnologice actuale. Și atunci cum am mai putea afirma că natura tehnologiei se epuizează în ceea ce presupune o aplicație concretă a unei cunoașteri științifice sau o metodă eficientă?

Dificultatea de a surprinde natura tehnologiei constă și în faptul că riscul de a crede că înțelegerea producerii unei tehnologii particulare, cunoașterea componentelor și mecanismelor unei anumite tehnologii ar putea conduce la înțelegerea tehnologiei în sine. Tehnologia nu se reduce, însă, la însumarea, la totalizarea tehnologiilor particulare. Care este natura profundă a tehnologiei în sine? Există o esență a tehnologiei și care este aceasta? Mai mulți autori au încercat să deslușească natura tehnologiei.

Unul dintre ei, Brian Arthur, influențat de evolutionismul lui Darwin și Dawkins, consideră că „[...] tehnologia reprezintă o colecție de fenomene capturate și puse în funcțiune; [...] tehnologia apare și se dezvoltă prin evoluția combinatorial”.[94] Pe linie evoluționistă, el introduce termenul

94 W. Brian ARTHUR, *The Nature of Technology,* Free Press, New York, 2009, pp. 50-51.

de *evoluție combinatorială,* arătând că tehnologiile noi se dezvoltă din cele vechi, dar nu doar prin acumulări cantitative și prin selecție naturală (ca în cazul evoluționismului biologic de tip darwinian), ci prin anumite combinații se va ajunge la noi forme de tehnologie. Acest mod de înțelegere a naturii tehnologiei devine dominant în condițiile impunerii într-o manieră tot mai pregnantă a ideologiei progresiste. Mitul progresului asociat cu evoluționismul dezvoltă o paradigmă în care agenda progresistă este riguros promovată, implementându-se un absolutism al progresismului liniar. Starea de spirit a acestui tip de progres se materializează printr-o logică a autonomiei, cultivându-se o încredere în propriile puteri. Pe această linie, speranțele noastre ni le punem în tehnologie, în viitoarele inovații tehnologice care ne vor ajuta să rezolvăm bolile și moartea (promisiunile specifice transumanismului).

într-un asemenea context, se constată interacțiunea tot mai pronunțată dintre om și tehnologie, în general dintre biologie și tehnologie. Deși tehnologia își păstrează caracterul său mecanicist, ea devine tot mai biologizată. Ea este simultan mecanicistă și organică, integrând o multitudine de tehnologii particulare, generând un sistem care simulează tot mai mult complexitatea unui organism viu. Astfel, viața este capturată și simulată prin organismul artificial al tehnologiei care devine mediul de existență la care sunt conectate viețile făpturilor vii.

Brian Arthur precizează:

„[…] tehnologia actuală dobândește proprietăți care pot fi asociate cu cele ale organismului viu. Tehnologia reacționează cu mediul înconjurător, devenind auto-organizatoare, auto-

protectoare, cognitivă, asemănându-se din ce în ce mai mult cu un organism viu. Tehnologiile sofisticate de astăzi devin tot mai biologice. începem să apreciem tehnologia ca fiind mai degrabă un metabolism decât un mecanism. Există o simetrie. Biologia este înțeleasă tot mai mult într-o manieră mecanicistă tehnicizată, mai ales după descoperirea structurii ADN-ului. Tehnologia se întrepătrunde tot mai mult cu biologia. Tehnologia devine mai biologică și biologia devine mai tehnicistă. Cel puțin conceptual, biologia devine tehnologie și fizic, tehnologia devine biologie”[95].

Robert Heilbroner arată că pentru a înțelege esența tehnologiei este important să fie depășită o poziție conform căreia tehnologia este interpretată instrumentalist. Natura tehnologiei nu poate fi redusă doar la instrumente, la artefacte. El preconizează un fel de determinism tehnologic soft prin care evidențiază impactul tehnologiei în istoria omenirii. în studiul *Do Machines Make History?,* Heilbroner relaționează tehnologia cu organizarea ierarhică a muncii și cu progresul. Aceste coordonate consolidează o autonomie a tehnologiei.

Martin Heidegger, în studiul *Question Concerning Technology,* evidențiază și el faptul că pentru a observa esența tehnologiei trebuie să se înțeleagă că ea nu este doar un instrument. *Natura tehnologiei este non-tehnologică și se referă la un anumit mod de dezvăluire și de înțelegere a adevărului lumii.* în acest mod de revelare se pleacă de la premisa că lumea este un potențial de resurse, astfel lumea se descoperă în înțelegerea unei raționalități tehnice de exploatare, de control al resurselor materiale. Nu doar lumea

95 W. Brian ARTHUR, *The Nature of Technology,* Free Press, New York, 2009, p. 204.

este înțeleasă în această cheie, ci și oamenii sunt reduși la „resurse umane”, astfel încât semenul este redus la o resursă care poate fi exploatată în mod eficient. înțelegerea omului, a lumii pe această linie de reducere la „resurse”, determină o atitudine reducționistă. Natura tehnologiei este exprimată prin *Ges- tell* (o îngrădire structurală de înțelegere) prin care se produce o anumită alienare. *Atunci când înțelegem lumea și oamenii în perspectiva exploatării și a controlului suntem limitați, ne îngrădim posibilitatea de a cunoaște într-un mod mai adânc lumea si oamenii.*

> >

Esența tehnologiei nu se reduce la lucruri, la activități umane, subsumate unui scop (în sensul de a realiza un artefact sau o tehnologie particulară pentru îndeplinirea unui obiectiv). Heidegger arată că această manieră de a înțelege tehnologia și, mai ales, caracterizarea ei ca fiind neutră determină o orbire în înțelegerea esenței tehnologiei.

„Relaționarea liberă a omului cu tehnologia va fi posibilă dacă el va înțelege natura tehnologiei. Tehnologia nu este echivalentă cu esența tehnologiei [...]. Esența tehnologiei nu este tehnologică și nu poate fi explicată prin mijloace tehnologice. Așadar, niciodată nu vom înțelege esența tehnologiei, dacă o vom reduce la lucruri sau activități de tip tehnic. *Cel mai rău ne afectează în înțelegerea esenței tehnologiei faptul că o considerăm neutră”*[96].

Heidegger, plecând de la semnificația lui *techne* din filosofia antică, relaționată cu *episteme,* un anumit mod de a cunoaște, nu de a face, evidențiază ambiguitatea, ambivalența

96 Martin HEIDEGGER, „Question Concerning Technology”, în David KAPLAN, *Readings in the Philosophy of Technology,* Rowman and Littlefield Publishers, Lanham, SUA, 2004, p. 35.

esenței tehnologiei. Atunci când ea este înțeleasă în modul cunoașterii intermediate prin raționalitatea tehnică, bazată pe calcul și pe eficiență, ea îngrădește. însă atunci când *techne* este transfigurată prin *epsisteme,* o cunoaștere care nu se reduce la utilitarism și pragmatism (tehnoștiința de astăzi), ea poate deveni *poiesis.* în această perspectivă, eliberarea omului de înțelesul tehnologiei (valorificat prin gândirea modernă) care exprimă o înțelegere a tehnologiei în termeni de autonomie, control și eficiență, se poate face prin artă, prin poezie, prin dragoste, prin prietenie, prin trăirea unui mod de viață, astfel încât înțelegerea lumii și a omului să nu se reducă doar la profit, la control, la eficiență. *Frumusețea și autenticitatea vieții nu se dezvăluie atunci când rămânem fixați obsesiv pe necesitatea eficienței.*

Herbert Marcuse relaționează esența tehnologiei cu raționalitatea de tip tehnic, bazată pe eficiență. El insistă asupra faptului că această raționalitate bazată pe eficiență generează o creștere a puterii politice de a exercita un control, o exploatare a celorlalți. Competitivitatea de tip economic a impus o mecanizare și o raționalizare tehnică a procesului de producție, prin aparate tehnice tot mai performante în scopul creșterii eficienței. Puterea tehnologică a aparatului afectează întreaga raționalitate a celor care folosesc aparatele tehnice respective. Prin această influentă, raționalitatea individuală este transformată într-o raționalitate tehnică. Această transformare generează standarde de gândire și de atitudine care vor tehniciza existența, pregătind prizonieratul omului în angrenajul de tip tehnic.

Marcuse, plecând de la faptul că Lewis Mumford

caracteriza omul, în perioada impunerii mașinilor, ca fiind o „personalitate obiectivă”, fiindu-i reduse trăsăturile care tin de subiectivitate si de spontaneitatea sa, a determinat o modificare revoluționară prin care viața omului a fost redusă la facticitate, la o executare a unor fapte prin diferite abilități standardizate. Această facticitate nu rămâne dominantă doar în procesul de producție, în organizarea eficientă a activității productive a omului, ci este extinsă la toată existența, fiind considerat unicul mod rezonabil de a înțelege și de a trăi viața.

Astfel, *activismul devine o stare de spirit, nu doar o serie de acțiuni.* Marcuse arată că prin raționalizarea tehnică a întregii existențe, prin mecanizarea vieții, nu mai există o scăpare personală de a evada din această standardizare a lumii. Marcuse precizează că

„[...] în societatea tehnicizată, totul contribuie la orientarea instinctelor umane, a dorințelor, a gândurilor omului către un mod de a fi al mașinii, ușor de integrat într-un sistem monopolizator [...]. Mașina este adorată și nu mai rămâne doar o materie moartă, ci devine ca ființa umană. Și îi dă și omului ceea ce ea deține: viața ca existență mecanicizată și standardizată. Comportamentul omului este structurat prin raționalitatea tehnică a mașinii, iar această raționalitate are un conținut social definit prin eficiență și standardizare [...]. Raționalitatea tehnică produce o atitudine de acomodare, de conformare a omului la sistemul tehnologic. Această mecanică a conformității vieții și gândirii în termenii standardizării de tip tehnic determină o ordine socială tehnicizată în societatea de astăzi, transformând-o într-un sistem”.[97]

97 Herbet MARCUSE, „Social Implications of Technology”, în David Kaplan, *Readings in the Philosophy of Technology,* Rowman and Littlefield

începând cu anii 1980, filosofîa tehnologiei este marcată de un „punct empiric” prin care orientarea transcendentală a filosofici tehnologiei din deceniile precedente, este înlocuită cu o abordare mai practică și contextuală. în această perspectivă, interpretarea tehnologiei este relațională cu situații particulare, tehnologia fiind văzută ca o construcție socială, ca o expresie a relațiilor sociale, în legătură cu alte forțe sociale. Tehnologia nu mai este percepută atât ca o forță autonomă, ci ca una care interacționează cu alte forțe sociale. Tehnologia și societatea sunt inseparabile, formând un întreg. Arnold Pacey, în *The Culture of Technology,* argumentează că pentru o înțelegerea adecvată a tehnologiei trebuie să fie incluse ș
iaspectele culturale. Astfel, tehnologia trebuie înțeleasă ca o aplicare științifică a unei cunoașteri practice, în vederea realizării unui sistem care implică organizarea oamenilor, a societății, a lucrurilor și a mașinilor. în această înțelegere nu sunt neglijate valorile culturale. Langdon Winner, în *Technologies as Form a Life,* pledează pentru trezirea din „somnambulismul tehnologic”. El explică faptul că o filosofie a tehnologiei ar putea fi dezvoltată plecând de la înțelegerea tehnologiei de către Wittgenstein și Marx. Pentru Wittgenstein tehnologia este o formă de viață, o expresie a unei practici culturale care modelează gândirea și acțiunea omului. Preluând materialismul istoric de la Marx, Winner arată că în interiorul condițiilor materiale generate de tehnologie se schimbă activitatea omului.

Albert Borgmann, în lucrarea *Technology and the Caracter of Contemporary Life,* continuă analiza lui Heidegger cu privire la esența tehnologiei. *Borgmann face o distincție între lucruri și device-uri. Device-ul nu este doar un lucru, ci și un*

Publishers, Lanham, SUA, 2004, p. 67.

instrument care produce o comoditate și facilitează experiența cu lumea și cu lucrurile în termeni de comoditate. Borgmann evidențiază că promisiunea tehnologiei actuale este de a-l elibera pe om de sub presiunea naturii și a societății, oferindu-i o comoditate și o accesibilitate facilă pentru îndeplinirea intențiilor sale prin device-uri. Borgman argumentează iluzia acestei promisiuni, fantasmele paradigmei device-urilor, în care existența este convertită în comoditate și subliniază necesitatea redescoperirii unei paradigme a lucrurilor ce nu potfi reduse la device-uri.

Don Ihde , în lucrarea *Technology and the Lifeworld: From Garden to Earth,* arată că oamenii au fost influențați întotdeauna de tehno- logie. El propune pentru o mai bună înțelegere a experienței omului cu tehnologia o abordare fenomenologică. Metoda analizei fenomenologice a experienței omului cu tehnologia este dată de intenționali-tatea conștiinței. Aplicând această metodă, Ihde arată cum tehnologia mediază viața omului.

Donna Haraway, *în studiul A Cyborg Manifesto: Science, Technology and Socialist-Feminism in the Twentieth Century,* arată că hibridul om-mașină, *cyborg-\A* poate fi considerat doar ca un model trivializat prin care se pretinde depășirea dualismului dintre tehnologie, politică și identitatea umană (manifestat în distincția dintre: bărbat-femeie, om-mașină, natură-cultură, natural-artificial, rațiune-emoție). Mitul *cyborg-ului* evidențiază nostalgia unității, reîntoarcerea la starea incoruptibilă a naturii. *Cyborg-ul* devine modelul împlinirii destinului omului. în cheia evaluării critice din perspectivă creștină se poate afirma că modelul *cyborg-\Am* îl substituie pe cel al sfântului în care sunt depășite toate polaritățile.

Bruno Latour, în lucrarea *A Collective of Humans and Nonhu- mans,* caută să depășească dualismul gândirii modernității (ilustrat prin filosofia lui Rène Descartes) printr-o paradigmă socio-tehnică ce presupune realizarea unei rețele dintre oameni și mașini prin care este depășită distincția tradițională dintre subiectivitate și obiectivitate. Latour arată că mitul progresului din modernitate se bazează pe diferențierea pe care Kant și Weber au făcut-o cu privire la lumea naturală (care poate fi cunoscută prin știință, tehnică și raționalitate) și lumea socială (include valori, politică și individualitate). Latour arată că mitul progresului din modernitate presupune o diferențiere amplificată a lumii naturale și sociale, dar se constată, dimpotrivă, o apropiere a lor. Știința, tehnologia și societatea devin tot mai apropiate, se întrepătrund. Astfel, Latour propune în locul narațiunii modernității de tip stăpânilor, care separă subiectul de obiecte, o narațiune a slujirii care poate integra omul cu ceea ce este non-uman într-o unitate tot mai crescută. Astfel, vom putea descoperi condiția omului de animal socio-tehnic. Nu există natură umană pură și natură tehnologică pură. Această înțelegere exprimă gândirea dihotomică a modernității. Pentru Latour, întrepătrunderea dintre cele două naturi (umană și tehnologică) ar trebui să ne ajute să depășim iluzia că ar mai fi posibilă existența oamenilor independentă de tehnologie, destinul omului fiind legat de valorificarea legăturii sale profunde cu ceea ce este non-uman.

5.2. *Repere din filosofia tehnologiei*

Carl Mitcham, în *Encyclopedia of Science, Technology and Ethics,* Thomson Gale, SUA, vol. 1, sintetizează într-o formă concentrată reperele unor gânditori care au avut contribuții în filosofia tehnologiei. Dintre aceștia, îi semnalez pe

următorii:

Francis Bacon (1561-1626) a fost un filosof al științei cu un rol dominant în Renașterea engleză, fiind în același timp o persoană implicată în viața politică (membru în Parlament și consilier al Reginei Elisabeta I și al Regelui James I). El a asociat ideea de putere cu știința și cu tehnologia, arătând că acestea pot fi folosite pentru controlul naturii și exploatarea ei de către om. Bacon a insistat asupra importanței științei experimentale, promovând o creștere a rolului aparaturii și tehnologiei în procesul cunoașterii (în lucrarea *Noul Organon).* El a scris utopia *Noua Atlantida* (publicată postum în 1627) în care a imaginat o societate condusă printr-o gândire tehnoș- tiintifică si instituții asociate acesteia.

> » >

Bacon a realizat o filosofie naturală prin care gândirea tehnicistă, bazată pe algoritmi care includ aspectele legilor naturii (observabile și repetabile) și puterea tehnologică dețin un rol central în cunoaștere. Există o reciprocitate între cunoaștere și putere. Practic, adevărul științific generează aplicații tehnologice care sporesc puterea de înțelegere și de control a lumii.

Deși a favorizat o separare a credinței de rațiune (prin autonomizarea acesteia), Bacon nu a intenționat să dezvolte o raportare de tip antagonic a acestora. Dimpotrivă, el a arătat că, deși cartea naturii și cea a Scripturii sunt separate, totuși ele nu sunt incompatibile. Prin rațiune pot fi cunoscute legile naturii, iar credința conduce la

Dumnezeu în calitate de Primă Cauză. Puterea prin știință și tehnologie este legitimată de către Bacon din punct de vedere teologic. El afirma că demnitatea omului i-a fost dată de Dumnezeu Care l-a investit cu autoritatea de a stăpâni natura.

Bacon a avut o influență considerabilă în plan filosofic și științific. El a fost convins că din punct de vedere metodologic, noua știință bazată pe gândirea inductivă

rezultată din observații experimentale și exprimate prin intermediul logicii formale, va fi utilă omenirii în scopul realizării unor beneficii imediate. Totodată, el a argumentat că din punct de vedre politic este nevoie să fie create instituții care să sprijine noua știință.

Demersul lui Bacon i-a influențat pe Robert Hooke și pe Robert Boyle care au contribuit la înființarea Societății Regale de Științe la Londra, în 1662, de către Regele Charles al II-lea. în secolul XVIII, Diderot, Jean d'Alambert și alți iluminiști au fost influențați de gândirea lui Bacon. Thomas Jefferson (1743-1826) îl considera pe Bacon unul dintre cei mai mari gânditori ai lumii (alături de Isaac Newton și John Locke). Charles Darwin a aplicat metodologia și spiritul filosofici naturale a lui Bacon în studiile sale din biologie. în lucrarea *Consilience* (1998), Edward Wilson propunea un program de unificare a întregii cunoașteri, pe baza legilor fizice ale naturii, împlinind astfel proiectul lui Bacon.

Filosofîa lui Bacon a avut și critici redutabili. Joseph de Maistre (1753-1821) a criticat perspectiva lui Bacon, pe care a identificat-o cu sursa ateismului materialist al iluminismului si al Revoluției franceze. > >
Robert Boyle a apărat credința lui Bacon, arătând că acesta a făcut o mărturisire de credință în conformitate cu învățătura protestantă a lui Jean Calvin. Cu toate acestea, de Maistre arată că respectiva credință era afișată de fațadă, relevante fiind implicațiile ateismului materialist.

în secolul al XX-lea, criticii gândirii lui Bacon, de la C.S. Lewis (1898-1963) până la Leon Kass au arătat insuficiențele puterii asumate ca exploatare discreționară și control exercitat asupra naturii.
S-a dovedit că tehnologia, dincolo de avantajele concrete și imediate, implică și o fațetă ascunsă, prin care viața este

erodată și amenințată[98].

Critica tehnologiei realizată de Lewis Mumford

Lewis Mumford (1895-1990) a fost un filosof social american care a realizat o critică serioasă la adresa tehnologiei, încă din prima jumătate a secolului trecut. în lucrările sale, *The Story of Utopia (* 1922) și *Technics and Civilization* (1934), evidențiază impactul social al tehnologiei, rolul său în transformările istorice ale societăților. Mai ales după cel de-al doilea Război mondial, când se constată o accelerare în structurarea societăților prin mecanisme tehnologice, Mumford critică dimensiunea dezumanizantă a noilor tehnologii.

Mumford analizează funcțiile mașinii în două volume *Myth of the Machine* (1967, 1970), arătând că cea mai sofisticată megamașină este societatea organizată prin inginerii sociale, culminând cu realizarea unui sistem autonom și atotcuprinzător, în care fiecare detaliu al existenței este organizat și supus procedurile de standardizare.

Mumford arată că identitatea profundă a omului nu este în mod fundamental cea dată de *Homo faber,* ci aceea care exprimă calitatea omului de a interpreta. El preciza în lucrarea *Man as Interpreter* din 1950 că „dacă toate invențiile mecanice și tehnologice din ultimii cinci mii de ani ar dispărea dintr-o dată, omul își poate păstra umanitatea sa. însă, dacă omul și-ar pierde funcția sa de interpretare, ar ajunge într-o stare brută mai precară decât cea a animalelor,

98 Lucrări care analizează filosofia lui Bacon: Peter Urback, *Francis Bacons Philosophy of Science* (1987); Eduard Wilson, *Consilience: The Unity of Knowledge* (1998); Perez Zagorin, *Francis Bacon* (1998).
Lucrări critice la adresa gândirii lui Bacon: C.S. Lewis, *The Abolition of Man* (1947); Leon Kass, *Towards a More Natural Science* (1985); William Leiss, *The Domination of Nature* (1994).

apropiată de paralizie”.[99]

Critica tehnologiei realizată de Ortega y Gasset

Gânditorul spaniol dezvoltă o critică redutabilă a raționalismului și, în mod special, a tehnologiei care are un impact determinant asupra societății. în cursul său universitar din 1933, care va fi publicat sub forma unei cărți cu titlul *Meditation de la tècnica (Meditations on Technics,* 1939) el critică foarte serios implicațiile tehnologiei. Cartea debutează profetic cu următoarele cuvinte: „una din temele din anii următori care va fi dezbătută cu cea mai mare determinare va fi legată de semnificația, avantajele, dezavantajele și limitele tehnicii”[100]. Ortega y Gasset face o distincție între tehnologia tradițională și cea actuală, prin care semnificația vieții se diluează.

Critica tehnologiei făcută de Herbert Marcuse

Herbert Marcuse (1898-1979) a studiat cu Heidegger, dar s-a distanțat de acesta din cauza afilierii sale la Partidul National Socialist al > J naziștilor. Marcuse sintetizează lucrările lui Heidegger, Marx și Freud într-o sinteză filosofică, într-o perspectivă în care analizează natura controlului social și posibilitățile de eliberare din societățile avansate industrial și din cele comuniste. Marcuse arată că raționalitatea tehnologică uniformizează oamenii, transformându-i în obiecte manipulate.

Marcuse, în studiul său *Some Social Implications of Modern*

99 Lewis MUMFORD, *„Man as Interpreter”,* în Carl MITCHAM, *Encyclopedia of Science, Technology and Ethics,* Thomson Gale, SUA, vol. 1, p. 1248.

100 Ortega Y GASSET, „Meditations on Technics”, in Carl MITCHAM, in *Encyclopedia of Science, Technology and Ethics,* Thomson Gale, SUA, vol. 1, p. 1374.

Technology din 1941, argumentează că raționalitatea tehnologică subminează gândirea liberă, impunând eficiența ca unic standard al judecății. Prin eficiență, oamenilor li se induce iluzia că este spre binele lor să accepte în societate producția de masă, mecanizarea, standardizarea și birocrația ca fenomene ce vor aduce avantaje semnificative. Marcuse evidențiază că ideologii antagonice (precum capitalismul și comunismul) au ca numitor comun relevant eficiența și în numele
acesteia dezvoltă mecanisme de control și de uniformizare, generând așa-numita societate unidimensională. în cartea sa cea mai reprezentativă, *One-Dimensional Man* din 1964, Marcuse arată că societățile avansate din punct de vedere industrial dezvoltă sisteme de producție și de consum prin tehnologii variate. *în fața raționalității tehnologice de tip impersonal, pentru apărarea libertății umane, este importat să se înțeleagă perspectiva conform căreia tehnologia nu deține o neutralitate din punct de vedere etic. Pentru promovarea libertății și a păcii nu este nevoie de un progres tehnologic, ci de o nouă perspectivă de raportare realistă în fața tendințelor de putere și de dominare exercitate prin intermediul sistemului tehnologic.*

furgen Habermas — este unul dintre cei mai reprezentativi filosofi contemporani, un vârf al celei de-a doua generații de gânditori ai Școlii de la Frankfurt. S-a inspirat din gândirea lui Max Horkheimer, a lui Theodor Arno și Herbert Marcuse, precum și din lucrările lui Ludwig Wittgenstein, John Austin și John Searle. El arată că geneza societății tehnicizate de astăzi stă în proliferarea gândirii algoritmice și a raționalității operatorii. Știința și tehnologia au un rol determinant, cu implicații semnificative inclusiv în politică. Habermas susține că tehnologia nu poate fi redusă la un instrument neutru, având implicații sociale majore și constituind prin dezvoltarea

sa excesivă un risc pentru democrație. El își exprimă îngrijorarea față de efectele tehnologiei asupra naturii umane. în lucrarea *The Future of Human Nature,* el subliniază riscul utilizării biotehnologiilor, a practicilor liberale de tip eugenie.

J.B.S. Haldane — biolog englez (1892-1964). A publicat *The Causes of Evolution* (1932), fiind cel care a favorizat dezvoltarea teoriei sintetice a evoluției și a biologiei moleculare, utilizând analiza matematică în studiul fenomenelor genetice și în relaționarea acestora cu evoluția. Prin lucrarea *Daedalus or Science and the Future* (1923) l-a influențat semnificativ pe Aldous Huxley în descrierea societății din *Minunata lume nouă.* Haldane a fost încrezător în puterea raționalității de tip științific, implementate prin tehnologie, fiind convins de impactul pozitiv al acestora în progresul societății.

A fost atras de marxism, ulterior distantându-se de comunism, prin faptul că cercetarea genetică a fost la un moment dat suspendată în URSS. In 1957, Haldane s-a mutat în India unde a fost influențat de hinduism. El a arătat că darwinismul poate fi ușor evidențiat în gândirea hindusă care exprimă mai profund legătura dintre om și animale decât tradiția creștină. > >

Nicolai Berdiaev și atitudinea sa critică față de tehnologie

Nicolai Berdiaev (1874-1948) a fost un critic al pozitivismului și al gândirii tehnicizate care promovează într-un mod exagerat folosirea tehnologiei. Personalismul lui Berdiaev (cu accentul pus pe prioritatea libertății - aici trebuie văzută și influența de tip gnostic a libertății necreate, idee preluată de Ia Jakob Bôhme) este de factură existențială. El denunță credința pseudo-religioasă în puterea științei și a tehnologiei, arătând că tipul de creativitate dezvoltat prin

tehnologie este unul fals. în studiul „Omul și Mașina” din 1934, Berdiaev arată că tehnologia dincolo de impactul negativ asupra naturii, are un rol considerabil în amenințarea libertății omului și în constituirea unei lumi tot mai impersonale. Acest studiu a fost republicat în lucrarea *Philosophy and Technology,* coordonată de Carl Mitcham și Robert Mackey, publicată la New York, în 1972.

5.3. *Critica tehnologiei făcută de Martin Heidegger*

Martin Heidegger (1889-1976), considerat cel mai original filosof al secolului al XX-lea, a exprimat în lucrările sale într-un mod creator și profund o gândire cu implicații existențiale, vizând inclusiv mutațiile semnificative ale societății contemporane. El a intuit, încă din prima jumătate a secolului trecut, importanța covârșitoare a tehnologiei care a modelat într-o manieră decisivă societatea prezentă. Filosoful german face o critică serioasă tehnologiei. El analizează problema tehnologiei în lucrarea *Die Frage nach der Technic,* într-o versiune timpurie din 1940 și publicată în 1954 (traducerea în limba engleză *The Question concerning Technology* a fost făcută în 1977). Autorul evidențiază puterea și dominația tehnologiei în societatea informațională.

>

Heidegger menționează că esența tehnologiei actuale nu este una instrumentală, ci constă in capacitatea acesteia de a furniza o anumită independență și prioritate a lucrurilor, a felului autonom de manipulare a lor, în raport cu gândirea și acțiunea oamenilor. Tehnologia îl dezrădăcinează pe om din tradiție, acesta pierzând semnificația autentică a vieții si a morții. > > >

Tehnologia are o natură ambivalență. Pe de o parte, ea este folosită pentru nevoile oamenilor, pe de altă parte, ea reconstruiește și generează noi nevoi, fiind asociată cu

exercitarea puterii asupra naturii, reconstruind lumea și omul într-o paradigmă tehnocratică, antiumană, în slujirea mașinii. Heidegger a avut o poziție critică asupra tehnologiei, fără să o respingă în totalitate, ci arătându-i ambivalența. Heidegger evidențiază rolul important al tehnologiei în medierea pe care o are în raport cu omul și cu natura. *Prin medierea tehnologică este stabilit un anumit fel al omului de ase angaja în lume.*

Pentru a face o evaluare critică a tehnologiei, Heidegger consideră că este esențial să fie depășită o abordare instrumentalistă. Tehnologia actuală nu poate fi doar un instrument. O asemenea poziție este naivă. Heidegger se străduiește să evidențieze natura tehnologiei, întrucât omul se poate cunoaște tot mai puțin din cauza tehnologiei. De aceea, este important să înțelegem care este natura tehnologiei. Heidegger afirmă că modul de *a fi tehnologic* alterează fenomenele, tehnologia angajându-1 pe om într-o relație de putere în raport cu lumea. *Tehnologia este asumată ca putere, ca dominare. Heidegger arată că natura tehnologiei este non-tehnologică, desemnând-o prin cuvântul* Gestel. *Pericolul tehnologiei nu constă in faptul că poate fi folosită incorect, ci in faptul că blochează manifestarea realului in alt mod decât* Gestel-w/.

Astfel, „Heidegger a arătat pericolul tehnologiei prin unidirecționalitatea modului său de revelare - *Gestel* - [...]. Pentru a depăși acest risc este important modelul relației cu celălalt, într-un alt mod decât o permite *Gestel-xA* [...]. Poate fi depășită violența acestui mod de manifestare ca putere, prin care se pierd capacitățile etice ale omului, doar în contextul în care sunt întărite legăturile intra- și

interpersonale, dincolo de medierea tehnologică”[101].

Pentru Heidegger, tehnologia nu reprezintă un obiect sau un set de obiecte, nu constă în instrumente și în artefacte, ci este un mod de a fi al lumii. Este modul de a fi al lumii contemporane; ca atare nu se pune problema unei opțiuni de a fi pentru sau împotrivă, de a primi cu entuziasm tehnica sau de a o refuza, întrucât este mediul în care își desfășoară existența lumea contemporană. Tehnologia exprimă o modificare capitală de raportare a omului la univers, la lume. Heidegger consideră că, plecând de la Galilei și Newton, odată cu impunerea științei moderne, se accentuează în mod radical o matematizare a gândirii. Nu este matematica structurată printr-un simbolism, printr-o semantică prin care adevărul matematic nu este redus la o formulă analitică, ci matematica redusă la capacitatea unei raționalități operatorii discursive. Cu alte cuvinte, *este vorba de absolutizarea rațiunii analitice, capabilă să genereze algoritmi și demonstrații. Lumea este privită prin prisma acestui tip de raționalitate. Această atitudine*

101 Simon COOPER, *Technoculture and Critical Theory,* Routledge, New York, 2002, pp. 41-42.

determină o schimbare a reprezentării lumii. Heidegger arată că tehnica este rezultatul acestei raționalități de tip tehnic, care devine un fel de metafizică totalizatoare, prezentă in toate domeniile gândirii și cunoașterii. Heidegger face o critică a epistemologiei lui Descartes , filosof al modernității, care a insistat pe o reflecție fundamentată pe matematica disociată de simbolismul ei, o matematică redusă la demonstrării. Pe această linie, *adevărul devine un corolar al demonstrației (o falsificare uriașă față de ceea ce însemna gândirea simbolică).*

Heidegger evidențiază că tehnica secolului al XX-lea reprezintă expresia unui mod de a fi care constituie un mediu, un spațiu de manifestare al valorificării resurselor lumii, de exploatare a lor prin rationalitatea de tip tehnic. Esența tehnologie ține de acest mod de a fi. In măsura în care omul crede că prin tehnică utilizează doar un instrument, se amplifică iluzia colectivă a acestei înțelegeri, conso- lidându-se și mai mult tehnologia ca mod autonom de a fi al lumii. Heidegger consideră că pentru a nu rămâne prizonierii tehnologiei este nevoie de o înnoire a culturii umane, astfel încât lumea materială să nu fie redusă la o reprezentare obiectivizantă, la o sumă de resurse materiale care sunt luate în stăpânire prin tehnică. Heidegger arată că prin impunerea tehnologiei există riscul să se ajungă la iluzia că orice demers uman se reduce la o construcție omenească, renunțând la căutarea adevărului dat si urmărind construirea unui adevăr. Miza în mod fundamental tine de mistificarea adevărului, în contextul tri- vializării adevărului, orice fantasmă este posibilă.

Ceea ce este relevant este faptul că *Heidegger recunoaște*

importanța studiilor sale teologice, cât de mult l-a ajutat teologia în conturarea gândirii sale filosofice, inclusiv în ceea ce presupune semnificația dată tehnologiei.

„Heidegger mărturisește explicit că «fără originea teologică niciodată nu ar fi ajuns la această cale de gândire» ... Gândirea filosofică a lui Heidegger, rămâne pe fond teologică și doxologică,

fiind apreciată și receptată adecvat pentru o conștiință creștină... Urmărind rădăcinile intelectuale ale demersului lui Heidegger, cu privire la esența tehnologiei se poate observa influența gândirii creștine, proximitatea acestuia față de Tradiția creștină”.[102]

6. Ambivalența și non-neutralitatea tehnologiei

6.1. *Ambivalența tehnologiei*

Mașina este diferită de o simplă unealtă tradițională folosită de om în munca sa. Mașina prin mecanismele sale de automatizare implică deja o anumită autonomie a puterii, a capacității de a controla și de a exploata lumea. Astfel, masina este caracterizată de o anumită ambivalență, con- diție amplificată în cazul tehnologiilor informației. Mașina materializează aspirații profunde ale omului de a înțelege lumea, de a pătrunde în legile naturii, dar totodată și de a exercita o putere de control și de exploatare a lumii. Mașina generează fascinație, prin ingeniozitatea mecanismelor sale, exprimând această sete a omului de a pătrunde în taina naturii, de a imita prin artefatte realități naturale. Mașina are o putere de seducție și prin faptul că sporește capacitatea omului de a stăpâni lumea. *Există ceva prometeic în mașină, o anumită măreție, măsurată în puterea autonomă a omului,*

102 Brian Brock, *Christian Ethics in a Technological Age,* Erdmans Publishing, Michigan, 2010, pp. 63-64.

în capacitatea acestuia de a se emancipa în raportul cu stihiile lumii. Dar, totodată, există și ceva urât în mașină, o anumită rezervă față de răceala implacabilă a mecanismelor ce trădează artificialitatea mașinii. Mașina oferă putere, dar cu prețul unei anumite subjugări, a unei dependențe ce poate conduce la o formă de sclavie.

Tensiunea mașinăriilor automate a fost evidențiată încă de la începutul revoluției industriale. Pe de o parte, mașina ca simbol alprogresului și al prosperității a fost salutată de multi, fiind receptată ca un garant al biruinței omului în fața capriciilor naturii; pe de altă parte, au fost oameni care au sesizat în mașină riscul alienării propriei existențe, a plàtini unui tribut în suflet și în viață pentru productivitatea mecanizată asigurată de mașină. Adam Smith, dar și alți gânditori au văzut în mașină temeiul creșterii productivității muncii, asigurându-se astfel o creștere de capital, dar și o sporire a beneficiilor pentru muncitor. Mecanizarea realizată prin mașini ar conduce la o creștere economică, oferind comoditate și lux în concepția lui Smith. Nu doar promotorii capitalismului, ci și unii gânditori care vizau construirea unei societăți mai bune, au văzut în mașină o oportunitate de a-i scăpa pe oameni din sărăcie și de dependența față de natură. Chiar dacă au existat reacții de contestare a mașinilor, acestea nu au avut câștig de cauză. Sabotarea mașinilor, culminând cu revoltele ludditilor din zonele industriale ale Angliei între 1811 și 1816, nu au putut să împiedice răspândirea generalizată a mașinii atât în producția industrială, cât și în existenta cotidiană a oamenilor. Ambivalența mașinii a fost evidențiată de matematicianul Ber-

» > >

trand Russell într-o afirmație succintă într-un eseu de-al său din 1924, intitulat *Machines and the Emotions.* El afirma: „Mașinile sunt adorate deoarece sunt frumoase și sunt prețuite pentru că oferă putere; sunt și urâte pentru că sunt grotești și detestate pentru că impun sclavie”.[103]

In contextul crizei economice din 1930 au fost enunțate

103 Nicholas Carr, *Cușca de sticlă,* Ed. Publica, București, 2014, p. 33.

mai multe păreri cu privire la creșterea șomajului generată de extinderea mașinilor. John Keynes, în 1930, vorbea de o nouă boală: șomajul tehnologic. Dar, totodată, el asigura pe oameni despre faptul că mașinile vor contribui la creșterea productivității muncii, astfel încât prin preluarea muncii de către mașină de la om, acesta va ajunge să trăiască mai bine. Au fost si voci critice, unele care intensificau teama în fata extinderii rolului mașinii în munca și în viața omului, dar generalizarea accelerată a mașinii făcea din aceasta o realitate tot mai prezentă în viața personală și socială a omului. *Mașina reprezenta vectorul progresului tehnologic și acesta fiind văzut ca ireversibil, trebuia să-și continue marșul său implacabil, de neoprit, chiar dacă existau unele conștiințe ce atrăgeau atenția asupra anumitor riscuri. Cu cât aceste riscuri erau evidențiate, mașina fiind prezentată de către unii critici ca fiind un adversar de temut al omului, cu atât mai mult omul căuta să se împrietenească cu mașina, s-o umanizeze, pentru a-i deveni o prezență mai familiară.*

Fabrica mecanizată, automatizată prin interacțiunea nemijlocită dintre om și mașină, expresie a eficienței de tip productiv, presupune o anumită cedare a abilităților și a competențelor omului mașinii. Automatizarea generează o diluare a abilităților personale, prin faptul că talentele personale nu mai sunt cultivate adecvat. Dincolo de pierderea unei anumite independențe în câmpul muncii, automatizarea produce o alienare existențială, manifestată în modul de a gândi și de a fi al omului. Pe măsura creșterii progresului tehnologic, interacțiunea dintre om și mașină a devenit tot mai complexă. *Eficiența economică dobândită prin automatizarea și standardizarea unor operații, prin opti-*

mizarea unor algoritmi pentru fluxul operațional din cadrul unui sistem de producție nu va mai rămâne doar în orizontul activității productive. Eficiența devine o realitate imperativă care ghidează gândurile și sentimentele omului. Acesta va ajunge să gândească fiecare situație de viață, relația cu șinele și cu celălalt în termenii eficienței, as fel încât logica eficienței va deveni noua cămașă de forță ce-l va teroriza pe omul redus la o secvență integrată într-un sistem totalizator. Neil Postman, continuând linia lui Lewis Mumford, Jacques Ellul și rezonând cu Ivan Illich, evidențiază ambivalența tehnologiei. El arată că este dificil să punem întrebările adecvate pentru a primi răspunsurile relevante cu privire la tehnologie, întrucât tehnologia ne fascinează, ea ne apare în mod vizibil ca un prieten apropiat. Tehnologia ne face viața mai ușoară, mai comodă, ne oferă multiple facilități, ne ajută in comunicare, în rezolvarea unor probleme medicale, in prelungirea vieții. Ce sau cine ne poate ajuta mai mult decât tehnologia astăzi, când întreaga existență ne este mediată prin intermediul ei? Prin statutul ei de prieten apropiat al omului, nu este ușor să te angajezi într-o evaluare critică, întrucât predispoziția este formată în a vedea doar beneficiile tehnologiei.

Insă tehnologia, prin natura ei, este ambivalență. Orice tehnologie oferă noile posibilități contra unui cost, pe care de cele mai multe ori nu-l percepem. Devenind unelte ale propriilor unelte (medii), omul este prea puțin dispus să vadă și cealaltă parte, adesea invizibilă privirii fizice, a tehnologiei. Progresul tehnologic are un cost (Freud identifica acest cost prin nevrozele și depresiile, crescute în vremea sa). Astăzi, se poate observa tributul plătit în alienarea vieții, a puterilor trupești și sufletești prin mediile tehnologiilor actuale.

Postman arată că orice critică serioasă a tehnologiei ar trebui să plece de la succesul acesteia, de la beneficiile aduse de către respectiva tehnologie.

Postman se referă la judecata regelui Thamus, invocat în dialogul *Phaidros* al lui Platon cu privire la apariția scrisului. Postman arată că Thamus, în evaluarea critică a noii tehnologii prezentate (scrisul), omite natura ambivalență a tehnologiei. EI arată doar riscurile noii tehnologii, prețul care trebuie plătit prin asumarea scrisului (o memorie formată ca amintire a unor date exterioare și o înțelepciune generată ca o cunoaștere prin cele din afară, a unor semne exterioare). Thamus știe că nu doar conținutul este important, ci și forma, mediul prin care se face cunoscut conținutul. El nu face o distincție precizând că scrierea cu un anumit conținut poate fi mai bună în raport cu alte scrieri, ci arată că scrisul în sine determină modificări substanțiale. Structura noii tehnologii configurează noi înțelesuri, inclusiv pentru realitățile mai vechi. *O nouă tehnologie nu doar că este însoțită de apariția unor noi termeni, ci inclusiv desemnarea realităților mai vechi (adevăr, bine, frumos, iubire, cunoaștere, informație etc.) indică noi semnificații date de mediul tehnologic respectiv.*

Plecând de la judecata lui Thamus cu privire la scris (acesta arată că cei care vor deprinde abilitățile scrierii vor dobândi o anumită autoritate în raport cu ceilalți), Postman arată că o nouă tehnologie conferă celor care și-au însușit-o o ascendență în raport cu ceilalți. Elita tehnocratică se constituie din cei care cunosc mecanismele puterii de tip tehnic, devenind exponenții acesteia. Harold Innis, în lucrarea *The Bias of Communications,* oferă mai multe exemple istorice care ilustrează că o nouă tehnologie determină un

monopol al puterii de către cei care își însușesc respectiva tehnologie. Beneficiile și deficitul noii tehnologii nu sunt repartizate în mod egal.

Postman exemplifică prin televiziune și calculator faptul că o nouă tehnologie presupune câștigători și pierzători. El arată cum televiziunea aduce un câștig celor implicați în această industrie, pe când, de exemplu, profesorii au de pierdut din autoritatea pe care au avut-o într-o lume bazată pe mentalitatea formată în câteva secole dominate de tipar (școala este asociată cu lumea cărții tipărite). De asemenea, calculatorul generează anumiți câștigători (nu se referă doar la cei din lumea informaticii, ci la băncile, corporațiile și toate instituțiile beneficiare ale sistemului reticular tehnologic creat), însă sunt mulți oameni care au de pierdut prin această extindere generalizată a rețelelor informatice. Postman arată că cei care sunt câștigători încearcă să-i convingă și pe cei cu pierderi de beneficiile noii tehnologii, amăgindu-se atât unii, cât și alții că acea cunoaștere specializată generată de noua tehnologie determină un nou tip de înțelepciune (cum menționa Thamus cu privire la scris).

Postman arată că „[...] stăpânii, cei care câștigă din noua tehnologie, cred în felul în care Thamus a profețit. Rezultatul este că anumite întrebări nu sunt puse. De exemplu, cui le oferă tehnologia de astăzi o putere și o libertate mai mare? Și cine sunt cei a căror putere și libertate le sunt reduse prin tehnologia actuală[104]”.

Progresul accelerat al tehnologiei din ultimele decenii a avut un impact determinant asupra existenței umane. Au fost realizate facilități care nu puteau fi imaginate, oferindu-se omului contemporan o paletă largă de posibilități prin

104 Neil POSTMAN, *Technopoly,* Vintage Books, New York, 1993, p. 11.

intermediul instrumentalizării tehnologiilor diverse. Totodată, tehnologiile de vârf au devenit accesorii care au permis o cercetare avansată. Cu toate acestea, se pune întrebarea dacă toate aceste câștiguri în planul cunoașterii și al vieții nu au presupus și anumite pierderi. Mai mulți cercetători și-au pus problema ambivalenței tehnologiei încă în urmă cu câteva decenii.

Deși specialistul în științe politice Victor Ferkiss, de la Universitatea George Town, menționa încă din în 1969, în lucrarea *Technological Man,* că omenirea a ajuns la posibilitatea unei autotransformări, atingând noi puteri în cunoașterea și stăpânirea lumii, profesând o încredere aproape de tip mesianic în puterea transfiguratoare a tehnologiei, au fost mai mulți cercetători lucizi și redutabili care au făcut o critică profundă față de implicațiile tehnologiei actuale.

Lewis Mumford, un respectat filosof al culturii preciza în *The Pentagon Power* (1970) că

„premisa tehnologiei este legată de putere, de a dezvolta o cunoaștere și o manipulare a lucrurilor lumii fără limite, prin care să se exercite controlul; productivitatea cantitativă devine un scop A • A *”110 in sine insusi . [u] >

Este evident că o atitudine de ostilitate totală față de tehnologie reprezintă o poziție nerealistă, un romantism paseist și naiv, lipsit de o perspectivă edificatoare. Este dificil ca într-o lume în care probabil doar respirația aerului pe care îl inspirăm nu se face prin intermediul tehnologiilor (inclusiv necesitățile vitale legate de hrană și de apă sunt procesate prin intermediul tehnologiei) să respingem în bloc tehnologia. Cu [105]
atât mai ipocrit devine un demers prin care criticăm tehnologia, dar o folosim în mod constant si intensiv. însă este nevoie de realizarea si cui-

105Robert NELSON, *Science and Our Troubled Conscience,* Fortress Press, Philadelphia, 1980, p. 3.

> > tivarea unui discernământ bazat pe o reflecție lucidă în fața implicațiilor tehnologiei actuale. Astfel, pot fi evitate pozițiile unilaterale și reducți- oniste: pe de o parte atitudinea tehnofobă, iar pe de altă parte entuziasmul naiv în fața noutăților tehnologice care conduce la tehnolatrie.

Corelativ ambivalenței și implicațiilor tehnologiei se pot distinge anumite atitudini: un optimism exagerat și necritic, o critică radicală și o critică optimistă. Prima atitudine se referă la cei care-și manifestă încrederea Iară rezerve față de puterea considerabilă a tehnologiei, considerând-o inevitabilă pentru progresul cunoașterii și al societății. O astfel de raportare a condus în istorie la configurarea unor utopii. De la Thomas More și Francis Bacon până la B.F. Skinner și Buck-minster Fuller pot fi întâlnite poziții care profețesc avantajele substituirii unei credințe naive cu beneficiul tehnocratici.
> >

Adepții optimismului tehnologic minimalizează dezavantajele implicate de creșterea accelerată a rolului tehnologiei. De exemplu, autorul Harrison Brown în lucrarea *Technology and Where We Are,* precizează: „Sunt absolut convins că prin tehnologie și știință putem să ne luăm destinul în propriile mâini, realizând o nouă lume, plină de oportunități, în care fiecare va trăi în prosperitate și în siguranță”[106].

Se observă în acest tip de declarație convingerea explicită, cu iz utopic și milenarist, de a construi raiul pe pământ. O critică radicală a implicațiilor tehnologiei a fost dezvoltată de mai mulți gânditori din diferite domenii. Herman Hesse, Franz Kafka, George Orwell, Aldous Huxley au evidențiat ororile unei lumi tehnicizate în exces, absurdul situațiilor

106 Robert NELSON, *Science and Our Troubled Conscience,* Fortress Press, Philadelphia, 1980, p. 16.

derivate din puterea unui sistem birocratic și impersonal, atotcuprinzător. în diferite domenii din artă este reflectată o astfel de critică. Totodată, în filosofie, nume de referință precum Martin Heidegger, Herbert Marcuse, Jurgen Habermas sunt legate de o critică solidă și amplă a tehnologiei.

Cel mai reprezentativ gânditor al criticii radicale a tehnologiei este Jaques Ellul. El arată că tehnologia reprezintă mai mult decât un instrument, generând un sistem care integrează ansamblul metodelor rationale care conduc la o eficientă absolută în toate domeniile de > > activitate. El arată încă din 1954 că în timpul nostru tot ceea ce nu este tehnic și tot ceea ce nu ține de o procedură standardizată este eliminat. Ellul arată că gândirea tehnicizată este rodul idolatrizării rațională tății operatorii și a eficienței.

In aceeași perspectivă care nu presupune deloc o nostalgie naivă și paseistă, de tip romantic, ci o profundă și cuprinzătoare filosofie a istoriei și a culturii, alături de gânditorul francez, se află filosoful american Lewis Mumford. El arată că dincolo de rezultatele aplicate ale tehnologiei și de facilitățile acestora, tehnologia generează o paradigmă a mașinii. Mumford critică foarte lucid ceea ce ține de realită-țile megamașinii tehnice, cum o numește el, prin care umanitatea își pierde tot mai mult ceea ce ține de natura ei profundă. El arată că prin

„tehnologie ceea ce s-a câștigat în planul convingerilor religioase și morale, precum și în plan cultural de-a lungul miilor de ani, în decursul atâtor generații dispare sub ochii noștri, astfel încât generația următoare riscă nici să nu-și mai amintească de faptul că acestea ar fi existat cândva. Inclusiv, cei care se hrănesc din moștenirea bogată a tradiției religioase, culturale și artistice din trecut se acomodează

astăzi cu dezumanizarea tot mai accelerată, produsă prin tehnologie. Cine se poate îndoi astăzi că masacrele și dezastrele din natură și din viața oamenilor, continua degradare a naturii umane nu sunt în legătură direct proporțională cu creșterea puterii, vitezei și a controlului instantaneu și total pe care megatehnicile le promovează?”[107].

O critică optimistă a tehnologiei este realizată de Erich Fromm. El arată că inclusiv societatea tehnicizată poate fi ținută în controlul omului, dacă acesta valorifică valorile reperelor morale. *Homo tech- nologicus* poate rămâne un om autentic atât timp cât cultivă repere morale. Fromm pledează pentru primatul persoanei, accentuând responsabilitățile filosofului de a influența decidenții politici în luarea unor măsuri care să protejeze identitatea și demnitatea umană.

6.2. *Non-neutralitatea tehnologiei actuale*

Nu este facil să evaluăm critic mediile tehnologiei actuale, întrucât acestea configurează într-o măsură dominantă mediul nostru existențial. Viața noastră, trăită în fiecare zi, este marcată în mod semnificativ de tehnologiile actuale. In aceste condiții este dificil să conștientizăm propriile dependențe sau maniera în care aceste medii ne induc o anumită reprezentare a lumii. Una din marile amăgiri este constituită din poziția conform căreia tehnologia este neutră, că ceea ce contează ține de conținut, nu de formă. Insă și forma imprimă o semnificație aparte conținutului. Se realizează o trăire aparte atunci când îți exprimi iubirea față de cineva față către față, când o faci printr-o scrisoare într-un text scris sau printr-un mesaj dat prin telefon. Interacțiunea necritică cu tehnologiile actuale ne poate transforma în niște

107 Robert NELSON, *Science and Our Troubled Conscience,* Fortress Press, Philadelphia, 1980, pp. 20-21.

roboți, fără să ne dăm seama cum din oameni vii ne-am metamorfozat în mașini.

Non-neutralitatea tehnologiei este afirmată și în „Manifestul teh- norealist” (un document elaborat în 1998 de 12 scriitori și savanți). Autorii avertizează în acest document: „Tehnologiile nu sunt neutre. O concepție eronată de mari proporții a vremurilor noastre este ideea că tehnologiile sunt complet lipsite de părtinire, adică, fiind niște artefacte fără viață, nu le impun oamenilor anumite tipuri de comportament. De fapt

,tehnologiile au o încărcătură atât intenţională cât şi neprevăzută. Fiecare unealtă îşi înzestrează utilizatorii cu un mod specific de a privi lumea şi cu anumite căi de interacţiune cu ceilalţi[108]".

Ellul arată că tehnologia, prin aplicaţiile sale concrete, ridică o serie de probleme care necesită o abordare inclusiv din perspectivă etică. Tehnologia a ajuns un mediator generalizat. Practic, nu este posibilă o relaţionare cu mediul fără medierea de tip tehnologic, tehnologia însăşi devenind un mediu. în aceste condiţii este nevoie de o etică specifică privind aplicaţiile directe ale tehnologiei în viaţa oamenilor. Prin caracterul său ambivalent, deşi tehnologia rezolvă o anumită problemă concretă, generalizează o serie de alte probleme. Nu se poate afirma că tehnologia produce doar efecte bune sau rele, ci ea le realizează simultan pe ambele.

Etica dezvoltată în raport cu tehnologia ar trebui să plece de la premisa că tehnologia actuală nu reprezintă doar un instrument. Dacă tehnica tradiţională putea fi asimilată ca fiind neutră din punct de vedere etic, acest lucru nu poate fi afirmat despre sistemul tehnologic actual. El este calitativ diferit faţă de tehnica tradiţională şi nu se poate considera că deţine o neutralitate. Puterea sistemului tehnologic actual şi autonomia sa fac ca acesta să exercite un control asupra omului.

108 Ionuţ Marcel POP, *Fenomenul Internet. O abordare religios-morală,* p. 18.

Ellul arată că tehnologia este cauzală, nefiind orientată către un scop, spre o anumită finalitate. Ceea ce contează ține de executarea unor algoritmi prin care este rezolvată în mod eficient o anumită problemă. Gânditorul francez menționează că *tehnologia a generat o etică specifică în centrul căreia se află eficiența. Astfel, valorile consacrate ale eticii tradiționale sunt substituite. Etica bazată pe eficiență este una care are ca pilon puterea. întrucât puterea implică acumulare și control, apare o tensiune între putere și valori.*Ellul arată că în condițiile în care tehnologia substituie mediul natural în lumea actuală, sistemul tehnologic generând o etică specifică bazată pe putere, eficiență și control (profesionalismul și fidelitatea față de reperele propuse de sistem constituind derivate ale acestei etici) este foarte important să fie descoperite valorile autentice ale eticii. *In fața puterii ți eficienței sistemului tehnologic, Ellulpropune o etică a non-puterii.*

Dacă în logica sistemului tehnologic ceea ce se poate face se va face, în etica non-puterii lucrurile se prezintă altfel. Această etică nu este una de promovare a neputinței, a slăbiciunilor și a mediocrității. Ea presupune puterea de a spune „nu” atunci când mijloacele îți permit să operezi într-un anumit fel. *Ellul arată că non-puterea înseamnă să deții mijloacele pentru a face ceva și decizi împotriva acestei posibilități, nefacând ceea ce sistemul îți oferă ca posibilitate. Non-pu- terea nu înseamnă un fatalism, ci înseamnă un alt tip de putere care se cere asumat ți exersat la nivel existențial, personal și la modul cotidian.*

Ellul precizează

„... ținând cont că avem la dispoziție mijloace aproape nelimitate care permit acțiuni aproape nelimitate, trebuie să

alegem aprioric pentru non-intervenție de fiecare dată când există o nesiguranță privind efectele globale și de lungă durată a acțiunilor pentru care avem posibilitatea să le întreprindem. în această etică opțiunea către non-putere este fundamentală și este posibilă, întrucât este legată de scop. Experiența cu puterea tehnicii ne conduce să descoperim absența scopului. Incertitudinea dacă viața are vreun scop reprezintă o boală a omului contemporan și redescoperirea scopului reprezintă o condiție pentru opțiunea non-puterii. Etica non-puterii este și una a libertății, în opoziție cu controlul exercitat de sistemul tehnologic".[109]

Ellul arată că morala este o consecință a căderii în păcat, întrucât Adam în starea primordială nu era pus în fața unei opțiuni, binele sau răul. El era în comuniune cu Dumnezeu, vorbea față către față cu El, trăia într-o stare de har. Prin neascultare, păcatul îl pune pe Adam în situația cunoașterii binelui și răului, dar printr-o rațiune căzută, discursivă, el analizând în mod autonom variantele cu care se confruntă. De-a lungul timpului au fost structurate mai multe etici, plecându-se de la anumite principii. Insă Dumnezeul Revelației biblice nu Se descoperă printr-o morală bazată pe principii, El Se descoperă în istorie vorbind concret și personal cu oamenii. Inclusiv în Vechiul Testament, atunci când Dumnezeu cere împlinirea poruncilor și a legilor dumnezeiești, El Se adresează personal, interpelându-1 pe interlocutor („[...] ție îți spun").

Cu atât mai mult, morala creștină nu ar trebui să devină captivă unei viziuni légaliste, întrucât ea reprezintă împlinirea voii lui Dumnezeu, împărtășindu-ne de biruința lui Hristos Cel

109 Kathleen WOODWARD, *The Myth of Information: Technology and Postindustrial Culture,* Cod Press, Wisconsin 1980; Jaques ELLUL, *The Power of Technique and The Ethics of NonPower,* pp. 245-246.

răstignit și înviat, Care a îndeplinit până la capăt ascultarea față de Dumnezeu Tatăl. Morala creștină este viata întru Hristos, model al ascultării. Astfel, ne vom angaja pe o cale a împlinirii voii lui Dumnezeu. Mai ales în contextul sistemului tehnologic actual, inclusiv al moralei creștine cu tendințe bazate pe legalism și formalism, și în condițiile în care activitățile omului sunt reduse la executarea unor proceduri, există riscul de a înțelege morala doar ca îndeplinire formală a unor obligații, cu asumarea unui mod de a fi corect din punct de vedere al cerințelor formale.

Prin faptul că sistemul tehnologic se bazează pe logica eficienței, se constată astăzi dezvoltarea unei morale care să corespundă acestei logici. Astfel, se realizează o morală adaptată la nevoile sistemului tehnologic. Ellul numește acest tip de morală ca fiind tehnologică. *Morala tehnologică este structurată prin reguli, proceduri, regulamente, punând accentul pe executarea corectă a prescripțiilor respective, astfel încât accentul nu mai este pus pe relația personală, ci pe o încadrare corectă într-un sistem impersonal. Dar o morală în duhul Evangheliei ar trebui să fie personalistă, urmărind care este voia lui Dumnezeu și cum se aplică aceasta în situații concrete de viață.*

Revelația prin care ni se descoperă voia lui Dumnezeu nu poate fi redusă la un sistem doctrinar sau la un cod etic. Sistematizarea Revelației într-o anumită învățătură sau morală, transformarea ei în principii înseamnă erodarea dimensiunii vii, a faptului că ea este expresia unui dialog personal a lui Dumnezeu Cel viu Care Se adresează concret omului, așteptând un răspuns. în condițiile transpunerii Revelației într-un sistem, aceasta devine instrumentalizată prin logica autonomă a omului, ajungându-se la greșeli

fundamentale. *Orice sistem generează și consolidează o încredere în puterea autonomă a omului. Această înțelegere autonomă și încrederea în propriile puteri sunt peceți ale sistemului. Când omul reduce Revelația la un sistem, la măsura puterilor lui, o falsifică. Tot ceea ce Dumnezeu a lăsat în mâna omului și asupra căruia el a acționat, crezând în puterea sa autonomă a eșuat. Dumnezeu a dat în mâinile lui Israel Legea Sa, iar aceasta a fost transformată într-o cazuistică fariseică. Dumnezeu a dat în mâinile oamenilor pe Fiul Său și aceștia L-au răstignit, întemeindu-se pe legea dumnezeiască transformată în sistem legalist omenesc („ O lege avem și după legea noastră trebuie să moară” — Ioan 19, 7). Până la urmă, în numele unui sistem legalist, orice poate fi justificat.*

Voința lui Dumnezeu nu poate fi transpusă prin sistematizarea unor principii. Este ireductibilă la un sistem doctrinar sau moral.

„Voia lui Dumnezeu rămâne perfect liberă. Ea nu devine niciodată o lege abstractă, un principiu filosofic sau moral care să fie instrumentalizat de om, justificându-se o anumită reflecție creștină. Nu există principii creștine, majoritatea ereziilor au apărut ca rezultat al transformării Cuvântului lui Dumnezeu în principii. De aceea, Sfânta Scriptură nu se prezintă ca o carte de filosofie, ci ca o istorie a vorbirii lui Dumnezeu cu omul, o istorie a mântuirii în care Dumnezeu îl cheamă concret pe om, revendicându-1 și interpelându-1 într-un mod personal”[110].

Ellul arată că o altă trăsătură a moralei tehnologice care a influențat morala creștină este cea a împlinirii datoriei față de

110 Jacques Ellul, *To Will and To Do,* Pilgrim Press, Philadelphia, 1969, pp. 204-205.

Dumnezeu prin muncă. *Eficiența ca logică a sistemului tehnologic generează angajarea omului într-o muncă extenuantă, împovărătoare și dezumani- zantă. Munca nu mai are în acest caz caracterul de binecuvântare. Acest tip de muncă cere dăruirea totală a omului, inclusiv sufletul, întrucât în acestfel este verificată fidelitatea față de sistem. Prin rezultatele eficiente ale muncii totale sunt compensate toate traumele lăuntrice, necazurile și greutățile personale sau din viața de familie. Munca în logica sistemului este înrobitoare, ea reprezintă un efort de tipul construirii turnului Babei.* Astfel, în această cheie, munca exprimă în mod clar expresia căderii în păcat.

Ellul arată că în creștinism, această tendință de valorificare a muncii, ca un semn de împlinire a datoriei înainte lui Dumnezeu, a fost dezvoltată de către teologii *Reformei.* Munca a devenit o virtute cardinală, izvorul tuturor virtuților în societatea burgheză a secolelor XVIII și XIX. *Valoarea muncii a devenit emblematică prin burghezie, impunându-se prin mentalitatea generată de capitalism (este reprezentativă în acest sens analiza lui Max Weber care arăta legătura dintre etica protestantă și spiritul capitalismului). A munci înseamnă a te ruga, dar nu este vorba de munca apreciată inclusiv în Tradiția monahală* (Regulile Sfântului Vasile cel Mare sau Regulile benedictine), *de munca înțeleasă și realizată în Tradiția Evului Mediu sau în general de ceea ce înseamnă valoarea muncii ca binecuvântare, săvârșită într-un univers al Tradiției. Este vorba de o muncă făcută compulsiv, obsesiv, totalizator, înțeleasă ca sens suprem al existenței, astfel încât omul devine prizonierul acestei munci tiranice. El este redus la un muncitor eficient. O morală influențată de această mentalitate, propovăduiește mântuirea prin muncă.*

Virtuțile integrate în logica lucrului bine făcut, de asumare a responsabilității de a performa într-un anumit domeniu, de a urmări performanțe și realizări sunt virtuți conectate cu ceea ce presupune cultul muncii.

III. „Ele țin de o morală tehnologică. Toate virtuțile care îl glorifică pe om prin realizările lui sunt virtuți ale muncii. Performanța unei munci superioare reprezintă avansul acestei virtuți, iar sacrificiul și devoțiunea sunt funcții ale împlinirii creative a tehnologiei. Virtutea muncii exersată în logica sistemului tehnologic înlătură progresiv celelalte virtuți: cele ale familiei, ale prieteniei etc., acestea devin secundare în raport cu datoria muncii performante si eficiente”.[111]

Tehnicizarea gândirii, simțirii, vieții si credinței

? ? ?

1. Progres și automatizare

1.1. *Automatizarea gândirii și logica eficienței*

Automatizarea se bazează pe calcul și pe eficiență. Algoritmii permit realizarea acestor deziderate. Cu cât vom avea posibilitatea unor aplicații, a unor procesoare mai performate cu o viteză crescută de procesare a informațiilor, cu atât vom avea rezultate mai bune în automatizare. Programul inițial al inteligenței artificiale era unul foarte ambițios, vizând reproducerea gândirii umane prin aplicațiile și codurile software introduse în computer. Asocierea creierului cu hardul, iar a gândirii cu softul unui calculator este simplificatoare, primitiv de reducționistă. Se constată și se recunoaște prin cercetările actuale taina gândirii, felul misterios în care este plămădit fiecare gând.

în acest context, mai mulți reprezentanți ai inteligenței artificiale reduc substanțial din pretențiile inițiale, concentrându-se spre eficiența dată de calculul algoritmilor. Ei susțin că obiectivul inteligenței artificiale nu mai este

111 Jacques Ellul, *To Will and To Do,* p. 196.

reproducerea gândirii umane, ci a rezultatelor gândirii. Nu procesul gândirii, ci rezultatele efective ale acesteia sunt cele ce contează. în această perspectivă există o focalizare pe dimensiunea gândirii umane, bazată pe computaționalitate, pe analiză și decizie, plecând de la procesarea unui flux informațional. în acest demers calculul joacă un rol important. *Calculatorul poatefi mai eficient decât omul în procesarea informației prin calcul. Abilitățile cognitive sunt reduse și traduse prin algoritmi, operaționalizați prin calcul. Insă înțelegerea omului presupune o suplețe a minții, formată prin experiențe nemijlocite de viață, cultivându-se intuiții și gânduri care nu pot fi traduse prin algoritmi calculabili. Gândul nu poate fi redus la calcul. Doar o parte, și anume cea mai insignifiantă a gândirii, poate fi tradusă în cunoașterea specifică rațiunii analitice.*

Automatizarea gândirii prin exacerbarea folosirii algoritmilor erodează viața minții, capacitatea acesteia de a pătrunde în textura unei țesături de înțelegeri și de sensuri profunde ale realității. Sensul profund al unui lucru cugetat nu poate fi smuls prin calcul și prin gândirea automatizată prin algoritmi. Motivația profundă a cunoașterii, conexiunile adânci întrețesute în cadrul unui proces cognitiv bogat și complex sunt mai presus de cauzalitățile logicii reducționiste ale algoritmilor. Pretenția de absolutizare a eficienței bazată pe algoritmi și calcule mutilează gândirea, reducând-o la o inteligență computațională, productivă în plan practic, dar săracă, golită de creativitate și de predispoziție spre orientarea către raționalitatea profundă a lumii.

Automatizarea gândirii este văzută prin prisma eficienței ca un factor al progresului. Entuziasmul de astăzi pentru rezultatele din cercetarea specifică inteligenței artificiale

indică credința într-un progres ireversibil, bazat pe dezvoltarea și complexificarea tehnologică. Progresul tehnologic este considerat ca un motor al istoriei, odată cu modernitatea, impunându-se prin iluminism și pozitivism. Filosofîa iluminismului, promotoare a emancipării rațiunii de sub tutela obscurantismului Tradiției, nu s-a materializat doar în revoluții politice, ci și în mașinării ale Revoluției industriale. Progresul, inclusiv cel promovat prin ideologiile militantiste ale Revoluțiilor din Franța și din America, era înțeles mai ales în latura sa socială, nu tehnologică. Progresul era o forță socială motrice, un ferment al societății.

Nicholas Carr arată că la jumătatea secolului al XIX-lea viziunea progresului social a fost eclipsată de ceea ce se impunea tot mai mult ca forță progresistă, și anume progresul tehnologic. El îl indică pe Marx, care arăta că americanii au celebrat avansul stiintei si al tehno- logiei cu o fervoare deosebită, dar au detașat tot mai mult progresul tehnologic de obiectivul eliberării sociale și politice. Automatizarea centrată pe progresul tehnologic va viza o productivitate eficientă, dar, totodată, standardizarea muncii implică, deopotrivă, o aplatizare a gândirii și a vieții.

Progresul asociat cu creșterea și răspândirea tehnologiei va deveni unul care tot mai mult se transformă într-un substitut al omului viu, în carne și oase. *Intr-o societate automatizată tehnologic, omul devine tot mai mult o absență. Pe măsură ce ideologia progresului tehnologic se materializează tot mai mult în configurarea unei societăți automatizate, omul îți deleagă din ce în ce mai mult atribuțiile sale calculatorului (avem roboți care sunt prezențe din ce în ce mai constante nu doar în informatică - softuri ce programează alte softuri —, ci și în domeniul sănătății, al educației, al vieții religioase etc.).* Nimic din viața omului din societatea computerizată de astăzi nu rămâne neamprentat de marca progresului tehnologic. Complexitatea și subtilitatea vieții sunt anulate, întreaga

existență fiind reconfigurată prin prisma modelării ei în patul procustian al tehnologiei. *Progresul tehnologic impune un reducționism al gândirii fără nuanțe, fără subtilități, fără profunzimi incomode în fața propagandei progresiste care aruncă la coșul istoriei, fiind considerate perimate, valori ce nu pot fi integrate în sistemul structurat prin eficiență tehnocratică. Comoditatea indusă prin automatizarea tehnologică induce o aroganță bazată pe autosuficiență și pe iluzia unei puteri fără limite, oferite de mediile tehnologiei*

.Devenind consumatori de tehnologie ne îmbătăm tot mai mult cu promisiunile utopiei bazată pe progresul tehnologic. Nicholas Carr dezvăluie cum utopia progresului tehnologic, promovată de cei din Silicon Valley, servește plutocratici lumii de astăzi.

„Credința în tehnologia văzută ca o forță benevolentă, autovindecătoare și autonomă este seducătoare. Ne permite să fim optimiști când vine vorba de viitor, scăpându-ne în același timp de responsabilitatea acelui viitor. Se potrivește în special cu interesele celor care au devenit extrem de bogați datorită efectelor de economisire a eforturilor și de concentrare a profiturilor, efecte ale sistemelor automate și ale computerelor care le controlează. Le oferă noilor plutocrați un discurs narativ eroic, în care ei joacă rolurile principale: da, pierderile recente de locuri de muncă sunt nefericite, dar sunt un rău necesar pe drumul către emanciparea eventuală a rasei umane de către sclavii computerizați pe care îi creează companiile noastre benevolente”.[112]

Obsesia pentru progres cultivată de agenda ideologiei progresiste actuale se bazează pe ceva fundamental: fascinația pentru nou. Cultivarea curiozității, prin apetitul de noutate reprezintă un motor de activare a puterilor sufletești și trupești ale omului, de a se înregimenta pe calea progresului. Omul resimte nevoia de a fi updatat, de a fi in pas cu lumea, de a răspunde primii cerințelor modei. A fi în pas cu vremurile, nu în contratimp, reprezintă măsura interiorizării duhului lumii. In esență, ideologia progresistă întruchipează duhul lumii organizat și promovat într-o manieră menită de a-l subjuga pe om, prin seducție și persuasiune. Ofertele făcute în pustiul Carantaniei de bogăție

112 Nicholas Carr, *Cușca de sticla*, pp. 255-256.

materială și de putere se regăsesc în propaganda progresismului.

2Ô
Ô

Cel care își manifestă rezerva față de progres este etichetat în mod facil ca fiind anacronic, retrograd, fundamentalist etc.„Din ignoranță, lene ori timiditate, i-am transformat pe luddiți în caricaturi și simboluri ale ignoranței primitive. Presupunem că oricine respinge o unealtă nouă în favoarea alteia mai vechi se face vinovat de nostalgie, făcând alegeri sentimentale, nu raționale. Dar adevărata eroare sentimentală este presupunerea că lucrul nou este mereu mai potrivit scopurilor și intențiilor noastre decât lucrul vechi. [...] Ceea ce face o unealtă superioară alteia nu are nicio legătură cu noutatea. Ce contează este cum ne mărește ori ne micșorează pe noi, cum ne formează experimentarea naturii, culturii ori a celuilalt. Este o nebunie să cedăm alegerile privind textura vieților noastre cotidiene unei abstracțiuni grandioase numite progres”[113].

Ellul, împreună cu alți autori, arată că sistemul tehnologic se ghidează după două legi:

a) tot ceea ce este posibil de descoperit se va face;

b) tot ceea ce a fost descoperit se va pune în practică.

Iluzia progresului tehnic favorizează o deturnare a sensului

113 Nicholas CARR, *Cușca de sticlă,* pp. 260-261. Prin prisma eficienței, observând valul de neoprit al tehnologiilor actuale, orice atitudine de rezistență pare inutilă. Rezistența față de extinderea alienării produsă de automatizarea tehnologică nu înseamnă o modificare în termeni cantitativi ai situației, ci o expresie care să favorizeze păstrarea integrității identității și demnității umane. „Automatizarea, pe măsură ce se extinde în cele mai intime sfere ale existenței noastre crește miza. Ne putem lăsa purtați de curentul tehnologic, oriunde ne-ar duce, sau putem să ne mișcăm contra lui. Rezistența în fața invenției nu înseamnă respingerea invenției. Este o umilire a invenției, o aducere pe pământ a progresului. «Rezistența este inutilă», sună clișeul *Star Trek* atât de iubit de tehnocrați. Dar asta este opus adevărului. Rezistența nu este niciodată inutilă. Dacă sursa vitalității noastre este «sufletul activ», [...] atunci principala noastră obligație este de a rezista oricărei forțe, fie ea instituțională, comercială ori tehnologică, care ar înmuia ori enerva sufletul” (p. 261).

autentic al vieții, o transformare a vieții într-o muncă ce tiranizează si îndobitocește, într-o producție a unor lucruri inutile, într-o existență robotică.

Există o ambivalență a progresului tehnic. Pe de o parte, prin rezultatele tehnicii se realizează o creștere a comodității, o sporire a diverselor facilități, pe de altă parte, tot prin progresul accelerat al tehnologiei existența devine tot mai apăsătoare, pierzându-se mult și semnificativ din viul existentei. >

Progresul tehnic generează mai multe realități imprevizibile, precum și situații de dependență. De exemplu, o pană de electricitate de câteva minute în marile metropole arată vulnerabilitatea unui sistem structurat prin tehnologii. Deși, se consideră că prin sistemul tehnologic pot fi organizate toate detaliile existenței, sporindu-se predictibilitatea, există impreviziuni majore ale sistemului.

Latouche arată că progresul, tehnica și raționalitatea economică reprezintă un triunghi de domenii interdependente formând soclul modernității. Un loc special îl ocupă mitul progresului, cultivat prin modernitate. El subliniază că acestea sunt producții culturale occidentale, evidențiind ambivalența progresului. *Latouche, comentând lucrările lui Ellul, pledează pentru discernământ, pentru evitarea unor soluții reducționiste și unilaterale (nici tehnolatrie, nici tehnofobie). O atitudine lucidă presupune un realism care depășește naivitatea unei încrederi absolute în progresul tehnologic.*

1.2. *Ritmul accelerat al existenței și erodarea empatiei*

Mark Seltzer, plecând de la realitatea americană, analizează interacțiunea dintre timp și mașină în contextul unei culturi mecaniciste în care mașina joacă un rol dominant. El subliniază că omul poate fi perceput fie ca o mașină

naturală, fie ca o mașină statistică. în ambele prezentări, identitatea personală este profund distorsionată. Tehnologia, deși a fost gândită ca o extindere a puterilor naturale ale omului, prin ambivalența ei ajunge la rezultate contrare. Inclusiv abilitățile primare sunt diluate.

De exemplu, Mark Seltzer subliniază cum odată cu apariția mașinilor de scris si mai ales cu tastele calculatoarelor de astăzi, este dimi- nuată capacitatea de a scrie. Prin scrisul tradițional se reflectă legătura dintre minte-ochi-mână (practic, legătura dintre minte și trup, evidențiată de neuroștiințele actuale sau reciprocitatea dintre trup și suflet afirmată de Tradiția teologică). Trupul este angajat în expunerea unor puteri sufletești, a unor puteri ale minții care se întrupează în cuvânt. Mașina are o logică abstractă, dezîntrupată, bazată pe procese standardizate.

Puterea de a transmite ceva spiritual, o forță care trece din nevăzut în văzut prin intermediul trupului, activând relația minte-ochi-mână în cazul scrisului, se pierde în cazul tastării (o operație standardizată).

Nu întâmplător, la început, pentru tastare erau folosite persoane nevăzătoare, întrucât totul se reduce la o mecanică repetată în mod standardizat. Mașinile de scris erau destinate initial celor orbi, la fel cum primul telefon și primul gramofon au fost inventate de oameni aproape surzi (Bell și Edison). în aceeași logică, Henry Ford imaginează o fabrică perfect organizată din punct de vedere rațional, folo- sindu-se logica standardizată a mașinii, prin care un lucru se face mai bine în mod automat prin faptul că „mâinile automatizate lucrează mai bine când sunt oarbe”[114].

114 Mark SELTZER, *Bodies and Machines,* Routledge, New York, 1992, p.

Speltzer arată că implicațiile tehnologice din secolul al XIX-lea, cu aplicații derivate din cele două principii ale termodinamicii, se reflectă în literatura americană. Omul redus la mașină naturală, este prezentat în formele narative din secolul al XIX-lea, în termeni termodinamici. De exemplu, Henry Adams, în lucrarea *The Degradation of the Democratic Dogma,* aplică principiile termodinamicii în teoria sa asupra istoriei. El arată că există o permanentă conversie fără să se creeze ceva. Conversia fără creație este o concepție termodinamică a forței. Această perspectivă este valorificată inclusiv în literatură. în „Scrisoare către un profesor american de istorie" din 1990, Adam definea omul ca fiind un mecanism termodinamic[115].

Istoria noastră este una a accelerației, însă tehnologia informației a generat o accelerare exponențială, producând un ritm nefiziologic. Viteza informației din mediul tehnologic produce schimbări semnificative în comportamentul nostru. *Omul societății informaționale nu mai are răbdare, el trăiește clipa ca timp instantaneu, fiind închis într-o tiranie a momentului.* Așteptarea a 30 de secunde în fața unui ecran (de calculator sau de smartphone) pentru accesare unei informații pare deja un interval de timp prea lung. Astfel, omul zilelor noastre este prins într-o cursă infernală, care nu-i mai dă posibilitatea să se adune în sine, să reflecteze asupra realităților trăite. *Viteza accelerată din mediul tehnologic actual produce o destructurare lăuntrică, o risipire a minții înspre cele exterioare, dependențe multiple.*
încă din 1965, inginerul Gordon Moore enunța așa numita

11.
115 Mark SELTZER, *Bodies and Machines,* p. 30.

lege a lui Moore, în care preciza că viteza microprocesorului se dublează la fiecare 18 luni. A fost îmbunătățită ulterior de *legea lui Gilder,* care menționează că viteza Internetului se dublează în fiecare an. Această accelerare a accelerației va produce efecte imprevizibile, inclusiv pentru viitorul apropiat. în acest ritm generat în mediul tehnologic este profund afectată viața personală, de familie, comunitară, profesională. Bucuria muncii este înlocuită de starea apăsătoare a unei munci împovărătoare, trăite ca un chin, în condițiile impunerii eficienței și competitivității exacerbate generate de mediul tehnologic. Se dezvoltă un adevărat cult al informației, omul societății tehnicizate resimțind acut nevoia de a fi *up-datat|a.* ultimele informații. în această goană în care existența este redusă la o succesiune de clipe trăite în tirania instantaneului, viața trece oră după oră, zi după zi, săptămână după săptămână, lună după lună, an după an, fără să ne dăm seama cum ne-am trăit viata, irosind-o în mare măsură într-un mediu al fantasmelor. în acest context este necesar să regăsim bucuria timpului natural într-un ritm în care să ne putem trăi în mod autentic viața.

Dincolo de studiile fundamentate și riguros elaborate care evidențiază multiple implicații ale creșterii accelerației ritmului de viață (o accelerare a accelerației), cu toții resimțim la nivel personal și comunitar presiunea generată de o accelerare artificială a ritmului existenței. Totul se întâmplă rapid (sintagma *pe repede înainte* exprimând rapiditatea pe care o trăim în orice). *Fast-food, fast-thinking, fast-school, fast-religion,* întreaga viață este convertită într-o succesiune de secvențe care se derulează cu rapiditate. Acest mod de a fi erodează gândirea profundă, dar și sentimentele. *Cineva*

supus la multitasking în mod constant, obligat să facă totul foarte rapid nu mai poate dobândi o anumită așezare sufletească prin care puterile sufletului să fie orientate și valorificate adecvat.

Ritmul rapid al mediilor informaționale, căutarea unei viteze tot mai mari, această viteză de procesare a informației fiind considerată un parametru semnificativ (Google, precum și alte companii informatice urmăresc cu asiduitate acest lucru), determină o focalizare pe viteză accelerată (cu cât mai repede, cu atât mai bine). Performanța și eficiența sunt echivalate cu rapiditatea obținerii și procesării datelor informaționale. în acest tăvălug, relațiile intrapersonale și interpersonale sunt profund avariate. *Cu greu poate fi dobândită și cultivată o experiență a interiorității în contextul conectării la un mediu informațional, care ne pulverizează înspre cele exterioare cu mare rapiditate. Astfel, este tot mai dificil să luam aminte la noi înșine și să fim atenți la nevoile celui de lângă noi.*

Sunt mai multe studii care subliniază că accelerația crescută a rit- >
mului de viață erodează empatia. Este nevoie de timp pentru a observa și a simți nevoile celuilalt, pentru a ne angaja într-un act de slujire jertfel- nică a aproapelui. Presiunea la care suntem supuși ne face tot mai nerăbdători, așteptând rezultate imediate și remarcabile, în timp foarte scurt

.Nu doar că ambițiile personale sunt amplificate, dar credem că putem călca oricândpeste trupuri și suflete de oameni pentru a ne atinge obiectivele, urmărite în mod egoist. Fizic, petrecem puțin timp împreună, atât în familie, cât și cu prietenii sau, în general, unii cu alții. *Combinația toxică dintre suprastimularea informațională și senzorială, pe de o parte și accelerația crescută a ritmului vieții, pe de altă parte, contribuie la diluarea bucuriei vieții, a comuniunii dintre oameni.*

Captivitatea în fața ecranului, conectarea la un ritm artificial de accelerare crescută în mediile informaționale erodează empatia și întărește egoismul.

„Dacă presiunea ritmului accelerat erodează compasiunea, se poate observa o altă tendință socială îngrijorătoare: creșterea narcisismului. Astfel, putem spune că se ajunge la un colaps al empatiei. De exemplu, mai multe studii arată cum adolescenții și tinerii americani au ajuns la o monumentală creștere a obsesiei față de sine, la o egolatrie. Copiii de astăzi sunt mai puțin robuști din punct de vedere psihologic față de generațiile trecute. Când cineva își petrece o bună parte a vieții în fața unui ecran, cum mai poate să se împărtășească de autenticitatea unei realități nemediate?[116]”

116 Thomas HYLLAND, *Tyranny of the Moment,* Pluto Press, Londra, 2001, p. 37.

Ethosul din Silicon Valley este emblematic pentru ceea ce presupune un mod de a fi structurat prin accelerația crescută a ritmului de viață.

Ideologii progresismului consideră că prin inteligență artificială, prin intermediul tehnologiilor informației și a nanotehnologiilor, evoluția naturală este grăbită prin accelerarea generată în mod tehnologic. Ray Kurzweil, unul dintre cei mai proeminenți ideologi din Silicon Valley propovăduiește atingerea singularității (momentul în care omul, prin interacțiunea sporită cu tehnologia, va atinge un nivel de Ia care destinul lui va fi trasat de legea accelerației exponențiale a inteligenței artificiale). Kurzweil arată că prin dezvoltarea neocortexului non-biologic, puterea de calcul și de procesare a informației a creierului uman va creste considerabil.

Astfel,

„[...] pentru Kurzweil viitorul reprezintă ceva minunat în care nanoroboți inteligenți înoată prin sângele și creierul nostru, eliminând ceea ce este perimat în organism și îmbunătățind performanța. El subliniază că sunt create produse nanotehnologice prin care pot fi reperate și distruse celulele canceroase. Sonia Trigueros, nanobiolog la Oxford, a creat o nouă nanoscală antibacterială, precum și nanotuburi de carbon prin care se realizează o chimioterapie cu medicamente infuzate direct în celule, omorând 95% din celulele canceroase în doar 25 de ore”.[117]

Sunt multe promisiuni și rezultate care arată avantajul trecerii de la trupuri biologice la minți digitalizate, printr-o substanță ipotetică, numită de Kurzweil *computronium,* prin care atomii să fie aranjați astfel încât să fie calculată o viteză maximă de procesare a informației. In fața rezultatelor impresionante din domeniul biotehnologiilor, nanotehnologiilor și a inteligenței artificiale, profesorul

117 Thomas Hylland, *Tyranny of the Moment,* Pluto Press, Londra, 2001, p.192.

Martin Rees, fost director al Institutului Astronomic Regal din Marea Britanie a înființat, în cadrul Universității din Cambridge, un *Centru de Studii al Riscului Existențial.* El evidențiază în mod fundamentat anumite îngrijorări, plecând de la rezultatele formidabile din biotehnologii, nanotehnologii și inteligență artificială, care pot genera riscuri importante pentru viața omului și pentru omenire, în general.

1.3. *Eshatologia utopică a progresului tehnologic*

Pentru a înțelege mai bine ambivalența naturii tehnologiei este utilă întoarcerea la promisiunea făcută în numele progresului tehnologic, odată cu modernitatea. Spiritul modernității detașează științele naturii de o viziune filosofică și religioasă mai cuprinzătoare asupra naturii. Prin această disociere, științele naturii se axează mai mult pe ceea ce presupune o înțelegere utilitaristă a lumii, fundamentată prin măsurători empirice și calcule matematice. Prin Descartes și Bacon, înțelegerea naturii presupune o dominare a acesteia, o estompare a tainei lumii legitimată prin nevoia emancipării omului de capriciile forțelor naturale. Cultura si stiinta disociate de natură vor fi orientate din ce în » > ,
ce mai mult înspre o perspectivă bazată pe pragmatism.

Promisiunea tehnologiei apare și se dezvoltă în acest context. Tehnologia promite dominarea naturii, eliberarea omului de foamete, de sărăcie, de boală. Eliminarea necazurilor și a greutăților reprezintă o coordonată semnificativă a promisiunii tehnologice. Progresul, inclusiv cel tehnologic, promite o viață mai bună, mai prosperă pentru toată lumea, o existență mai sigură, dar încapsulată în duhul acestei lumi. Duhul acestei lumi, materializat prin ispitirea Mântuitorului în pustiul Carantaniei, promite prosperitate materială, putere de dominare și slavă deșartă. In ultimele

veacuri, prin intermediul tehnologiei s-a ajuns la împlinirea într-un anumit grad a promisiunilor făcute: prosperitate materială, control tot mai larg asupra naturii, libertate de mișcare, rezultate extraordinare în medicină, etc.

Promisiunea tehnologiei a împlinit multe dintre obiectivele formulate programatic de către ideologiile generate ulterior de modernitate (în mod special de către iluminism și pozitivism). Deviza programatică a filosofiei lui Descartes si Bacon, de auto-determinare totală a omului în raport cu natura, de dominare a acesteia s-a împlinit în secolele XIX și XX. în ultimele decenii, progresul lumii a fost echivalat cu progresul tehnologic. Țările puternic dezvoltate în știință și tehnologie sunt percepute ca motoare ale progresului pentru întreaga lume, ca repere demne de urmat. încă din 1976, președintele de atunci al MIT, Jerome Wiesner declara că SUA au oportunitatea de a fi o forță motrice pentru întreaga lume, prin știința și tehnologia deținute.

Mai ales, în ultimele trei decenii, prin impunerea paradigmei device-urilor (în expresia lui Albert Borgmann) de către mediile tehnologice, se poate constata un tribut plătit pentru rezultatele dobândite prin promisiunea tehnologică. Prosperitatea, libertatea specifică democrațiilor occidentale, progresele deosebite în sănătate au un preț plătit în suflet și în autenticitatea vieții. Promisiunea tehnologică este înșelată în sistemul tehnologic actual, când omul devine un prizonier al mecanismelor tehnologice. Prin mașinăria tehnologică, sofisticat dezvoltată, prin interacțiunea dintre om și mașină în contextul automatizării din societatea tehnicizată de astăzi se poate constata o inversare a promisiunii. Omul s-a eliberat de natură, riscând să devină sclavul tiraniei de tip tehnocratic. Au existat de-a lungul istoriei mai multe regimuri dictatoriale, tiranice, exercitate de către oameni, cu o sălbăticie și o cruzime greu de imaginat (acești oameni au fost ajutați de mijloace tehnice în exercitarea puterii, dar au rămas oameni,

chiar dacă unii dintre ei cu chip de fiară). însă, dictatura mașinii asupra omului, a sistemului tehnologic impersonal asupra persoanei umane se va exercita într-o formă mult mai apăsătoare.

Borgmann insistă asupra nevoii de a recupera o perspectivă filosofică asupra promisiunii tehnologice. Pentru a vedea care este originea acestei promisiuni și cum anume a fost implementată, Borgmann arată că este important să înțelegem traseul filosofic în istoria Occidentului, plecând de la afirmația lui Heidegger că această istorie este una a metafizicii, care culminează cu tehnologia. Plecând de la gânditorii presocratici, continuând cu Platon și Aristotel, trecând prin Descartes, Leibniz, Kant, Hegel și Nietzsche, Heidegger arată că voința de putere a lui Nietzsche, exprimată prin supraom, reprezintă dovada auto-determinării absolute a omului. Pe această linie, Heidegger arată că această metafizică a puterii, prefigurată de Nietzsche se împlinește în tehnologie, pe care o consideră ultimul stagiu al metafizicii occidentale.

în condițiile de astăzi, în care declinul Occidentului, a civiliza- ției occidentale este amplificat de anarhia unei revoluții mondiale, în care tehnologia joacă un rol important (Marx atribuia rolul de forță revoluționară tehnologiei, iar neomarxismul actual valorifică această perspectivă) este un act de curaj intelectual capacitatea de a evalua critic, cu realism și cu discernământ, felul în care promisiunea inițială a tehnologiei riscă să fie inversată și deturnată astăzi. Borgmann precizează că: „tehnologia ar putea mai greu să anihileze valori, precum libertatea, dar cu siguranță ar putea să le submineze, prin deturnare, în termenii unei validări

bazate pe consum și comoditate”. [118]

Promisiunile progresului tehnologic fundamentează o eshato- logie utopică. Din mai multe domenii ale cercetării științifice se fundamentează diferite poziții care evidențiază o eshatologie a omului și a universului împlinită prin tehnologie. Singularitatea inițială, promovată de Ray Kurzweil, împlinirea destinului omului prin inteligență artificială (Hans Moravec) și eshatologia imanentă a lui Frank Tipler evidențiază o înțelegere reducționistă în știință, o absolutizare a imanenței în cosmologie și în antropologie. *Această viziune a esha- tologiei împlinite prin tehnologie exprimă tiparele ideologiei bazată pe mitul progresului, înlăturând practic orice referire la o transcendență a lumii. Practic, această perspectivă, considerată a fi științifică, ilustrează un determinism cibernetic, tehnologia fiind asumată ca o nouă religie. Eshatologia acestei religii conferă tehnologiei un rol capital.*

Michael DeLashmutt critică această poziție reducționistă și totalitară, invocată în numele științei, arătând că această știință a pos- tumanismului speculativ se bazează pe o antropologie reducționistă. Bazele determinismului cibernetic prin care Dumnezeu este substituit prin tehnologie și omul este redus la o secvență informațională, integrată într-un sistem tehnologic au fost trasate încă din 1964 de către Norbert Wiener, reprezentant semnificativ al ciberneticii. Acesta a precizat în 1964 că mașinile vor ajunge să învețe, să se reproducă ele însele și că prin tehnologia informației, calculatorul (inteligența artificială) o să-L înlocuiască pe Dumnezeu. Se observă, încă de la aceste premise, că

118 Albert BORGMANN, *Technology and the Character of Contemporary Life,* University of Chicago Press, 1984, p.213.

cibernetica își propune mai mult decât ceea ce ține de competențele specifice ale științei. Tehnologia este investită cu o autoritate caracteristică religiei. Wiener arată că cibernetica va afecta în mod decisiv înțelegerea subiectivității umane, a unicității persoanei și a înțelegerii personale a lui Dumnezeu, a reprezentării experienței intra și interpersonale. *Cibernetica va favoriza prevalarea unei gândiri și reprezentări impersonale, a priorității sistemului în fața unicității, identității și demnității omului, totul integrându-se în spiritul logicii tehnocratice structurate prin mediile tehnologiei informației.*

în aceeași perioadă, Marvin Minsky, în lucrarea *Computation: Finite and Infinite Machines* (1967), cercetător entuziast în domeniul inteligenței artificiale, fundamentează o viziune conform căreia tehnologia va genera un anumit ethos, o înțelegere și o reprezentare a lumii și a omului. Practic, pe această linie este conferit un rol religios tehnologiei. *Tehnologia nu determină doar o anumită paradigmă, ci ea împlinește nevoile profunde și ultime ale omului, substituind as fel religiile tradiționale. Cibernetica asociată cu inteligența artificială înlocuiesc subiectul viu și personal, dotat cu o gândire imprevizibilă, cu modele computaționale abstracte. Gândirea este redusă la o funcționalitate de tip algoritmic.* în această cheie de înțelegere, realitatea modelată de algoritmii generați computațional devine „mai reală” decât realitatea efectivă. Lumea este modelată computațional și ceea ce contează ține de această reprezentare a lumii, mediată prin intermediul tehnologiei. Astfel, sunt preconizate condițiile promovării unei subiectivități pos- tumane, postulate de Kurzweil, Moravec și a unei eshatologii teologi- co-tehnice de către Tipler

.Michael DeLashmutt arată că cei trei dezvoltă o știință speculativă, bazată pe o imaginație specifică celei folosite în domeniul SF și nu pe o analiză riguroasă, caracteristică cercetării științifice consacrate. Această știință speculativă este înrădăcinată în viziunea filosofică a postumanismului în care se dezvoltă accelerat un primat al rețelei în raport cu subiectul personal. Omul devine o rotiță într-un angrenaj, într-un sistem reticular. In această înțelegere, *postumanismul propo- văduiește extinderea puterilor omului prin tehnologii și amplificarea capacităților cognitive prin implanturi neuronale, predicându-se viitorul postbiologic, în care va fi o existență hibridă între om și mașini.*

Hans Moravec, cercetător la Institutul de Robotică al Universității Carnegie Mellon, în lucrările sale *Mind Children* (1988) și *Robot* (1999) promovează o credință exacerbată în dezvoltarea inteligenței artificiale, astfel încât se va ajunge ca o conștiință umană să fie descărcată pe un suport tehnologic și computerizată într-un mediu robotic. Pentru Moravec, în viitorul postbiologic, viața roboților va fi întrepătrunsă cu a oamenilor, astfel încât omenirea va ajunge o specie hibridă între ceea ce a fost *homo sapiens* și roboții inteligenți. *Poziția lui Moravec exprimă mai degrabă o credință de tip religios decât o cercetare științifică, el mărturisind speranța sa că tehnologia roboților și inteligența artificială vor constitui o soluție pentru finitudinea condiției umane. Putem deveni veșnici prin inteligență artificială. Renunțarea la trup și reducerea minții la o raționalitate computațională înregistrată și desfășurată pe un suport tehnologic sunt indicii ale gândirii de tip gnostic, prezente la Moravec.*

Eshatologia religiei postumaniste (prezentată ca știință) reduce identitatea omului la minte, înțeleasă ca un epifenomen al creierului. Mintea este un soft transferabil din creier, înțeles ca hard, pe un suport tehnologic extern. Pentru Moravec, trupul omului, materialitatea lumii, existența concretă a unei comunități nu contează și nu afectează experiența minții trăită subiectiv. Această minte transferată într-un mediu 300 *tehnologic poate primi un avatar care să substituie trupul.* „Credința oarbă a lui Moravec în tehnologia informației indică totalitarismul său cibernetic, prin care se crede că realitatea este mai bine înțeleasă prin medierea cibernetică[119]”.

Frank Tipler, pe linia lui Moravec, își exprimă credința într-o nemurire înțeleasă ca o colonizare a cosmosului. In lucrarea *The Physics of Immortality* (1994), Tipler își exprimă speranța într-un viitor postuman prin faptul că tehnologia va face posibilă dobândirea nemuririi prin colonizarea universului. El precizează că teologia este doar o ramură a fizicii și că el, în calitate de fizician, va putea calcula existenta lui Dumnezeu si a nemuririi. Este o credință tehnicizată, bazată pe calcul. Se poate observa tiparul religios conferit tehnologiei. *Tipler construiește o eshatologie fundamentată pe tehnologie.* Pe aceeași linie a gândirii gnostice, dezîntrupate a lui Moravec, cel care se consideră un fizician al învierii, revendică faptul că trupul omului și materialitatea lumii nu sunt realități constitutive existentei. Ceea ce contează tine

> > > de un model abstract, detașat de o realitate

119 Michael DeLashmutt, „Perspectives on Techno-science and Human Nature”, în: *Zygon,* vol. 41, 2/2006, p. 277.

întrupată. Se constată o poziție radicală de aniconicitate. *Pentru Tipler o ființă vie este redusă la un cod informațional care respectă selecția naturală. Mintea omului și, în cele din urmă, inclusiv sufletul sunt văzute ca programe complexe ale calculatorului. Viața este sinonimă cu un proces informațional.*

Tipler fundamentează o eshatologie tehnicizată, în care atât destinul la nivel personal, cât și la nivel cosmic se împlinește prin tehnologie. Pentru el, știința este chemată să găsească posibilitatea instalării sufletului minții omului într-un mediu incoruptibil. Insă, în universulfinit este greu de găsit un asemenea mediu. Tipler postulează existența unui Punct Omega al universului, dar pentru fizicianul învierii, dificultatea majoră constă în faptul că universul riscă să colapseze prin *big crunch.* Punctul Omega precizat de Tipler are o semnificație deosebită în raport cu aceeași denumire folosită de Pierre Teilhard de Chardin (pentru acesta Punctul Omega reprezintă o împlinire a istoriei cosmice). Pentru Tipler, Punctul Omega înseamnă orizontul de la sfârșitul existentei cosmice. > >

Fizica nemuririi a lui Tipler este departe de o semnificație creștină. Ea ilustrează încercarea de imanentizare a eshatologiei, de eliminare a unui reper transcendent, greu de integrat într-un sistem tehnologic observabil. Tipler, deși îl invocă pe Wolfhart Pannenberg, este înstrăinat de înțelegerea teologului protestant german. *Pentru Tipler, eshatologia implică o transformare digitală, necesară în procesul evolutiv pentru atingerea viitorului postbiologic. Tipler substituie rolul specific al științei și tehnologiei, conferindu-le acestora o dimensiune religioasă.*

Kurzweil, prin filosofia singularității și prin descrierea mașinilor spirituale, este în continuitate de gândire și de spirit cu Moravec și Tipler (aceeași gândire dezîntrupată, gnostică și transformare a tehnologiei în religie). Tehnologia poate fi soluția la problema morții omului. Kurzweil manifestă o extremă credință în puterea tehnologiei, în faptul că va fi atinsă singularitatea (punctul în care tehnologia va genera ireversibil un impact al inteligenței artificiale asupra omului și a lumii). Procesul evolutiv este împlinit prin tehnologie, întrucât aceasta are un ritm exponențial de dezvoltare, mult mai accelerat în raport cu evoluția naturală. Kurzweil arată că mașinile spirituale au conștiință de sine. El arată că omul va fi unit intrinsec cu masina. Subiectivitatea dată de mintea redusă la informație va putea fi transferată din trup în mașină. Se poate observa, ca în cazul lui Moravec și Tipler, o puternică dimensiune aniconică. Iconicitatea este eludată.

Pentru Kurzweil, înfrânarea suferinței si a mortii nu se realizează într-un eshaton distant, ci într-un viitor postuman apropiat. In acest viitor postbiologic, biruința morții este un apanaj al religiei tehnologiei. Tehnologia este investită cu puteri religioase miraculoase. Este o religie gnostică și maniheistă. Michael DeLashmutt arată că principalele erori ale celor trei reprezentanți ai științei speculative postumaniste constau în faptul că au o certitudine de tip reductionist în capacitățile tehnologiei informației de a facilita o eshatologie tehno-teologică, au o acceptare necritică a mitului progresului și a progresului tehnologic.

Aldous Huxley (1894-1963) — faimos prin lucrarea *Minunata lume nouă* -evidențiază distopia construită prin biotehnologii, lumea construită prin progresul tehnologic. Huxley s-a mutat în California în 1937, murind Ia Hollywood

de cancer la gât. El arată că tehnologia este realitatea care a schimbat cel mai mult societatea actuală, fiecare aspect al vieții fiind supus tehnicizării. Huxley îl determină pe Ellul să își publice lucrarea în limba engleză, *The Technological Society* în 1964. Militând pentru apărarea libertății și demnității persoanei în fața abuzului de putere și de control al sistemului tehnologic, Huxley în ultimul său roman *Island* (1962) imaginează o societate opusă celei descrise în *Minunata lume nouă.* Este o lume în care există mici comunități formate din familii tradiționale, comunitatea asigurân- du-și în mod independent cele necesare traiului. Este accentuată viața bazată pe legături personale, cultivându-se realitățile specifice tradiției culturale și religioase, fiind prezentată o existență îndepărtată de presiunile și de apăsările materialismului hedonist existente în societatea hipertehnologizată.

Aldous Huxley, prin distopia evidențiată în *Minunata lume nouă* (publicată în 1932), descrie o societate în care prin intermediul bio- tehnologiilor, oamenilor li se administrează în permanență „o fericire”, întreținută artificial. Este o lume fericită în care condiția umană este alienată, puterea exercitată prin sistemul impersonal, generând un univers concentrationar, în care iluzia fericirii este trăită colectiv (societatea sclavilor fericiți). Aldous Huxley (1894-1963) a avut preocupări în biologie, precum bunicul său Thomas Henry Huxley (1825- 1895), fratele său Julian Huxley (1887-1975) și apropiatul său J.B.S.Haldane (1892-1964). Lumea imaginată de Huxley este una în care biotehnologiile și ingineriile genetice au un rol determinant în realizarea si formatarea oamenilor. Aceștia sunt fabricați în mod indus- > > >
trial, prin mutații genetice, fiind determinați genetic de la început și încadrați în caste distincte: alfa, beta, gama, delta și epsilon. Castele superioare au un rol în gestionarea societății, iar cei din castele inferioare lucrează pentru întreținerea sistemului, dându-li-se compensatoriu o stare de fericire, indusă biochimic printr-o substanță (soma). Doar câțiva dintre oameni devin contradictorii regulilor societății guvernate în mod totalitar.

în „minunata lume nouă” (foarte semănătoare în multe privințe cu societatea actuală) nu mai există familie. Totodată, nu mai există naștere tradițională, aceasta fiind considerată obscenă și primitivă. Emoțiile, conflictele și responsabilitățile familiei sunt eliminate, iar prin faptul că oamenilor le este inoculată artificial starea de fericire, ei sunt mulțumiți cu ceea ce fac (chiar dacă au condiția de sclavi ai sistemului), fiind astfel eliminate tensiunile sociale. Divertismentul și libertinajul total al sexualității au un rol dominant în

asigurarea fericirii oamenilor transformati în sclavi. Este o lume eliberată de cultură >
și de religie, văzute ca surse ale prejudecăților.

Huxley s-a inspirat din gândirea lui J.B.S. Haldane (cel care va cultiva eugenia). Idei precum producerea artificială a copiilor, ingineria genetică, abolirea familiei tradiționale, utilizarea drogurilor pentru dobândirea stărilor euforice, sexul ca distracție separată de reproducere, prelungirea tinereții au fost prezise de Haldane în cartea sa *Daedalus or Science and the Future,* publicată în 1923. Haldane arată că tehnologia va avea un impact determinant în erodarea tradiției religioase și morale, arătând că aceste realități nu trebuie luate în serios. Huxley, spre deosebire de optimismul entuziast al lui Haldane pentru tehnologie, își exprimă teama că o societate excesiv tehnologizată poate deveni dezumanizantă.

Huxley preia titlul lucrării dintr-o afirmație făcută de un personaj de-al lui Shakespeare: este vorba de o tânără femeie care se referă la insula sa, o minunată lume nouă. Această afirmație este făcută în lucrarea lui Shakespeare, *Furtuna* (1610), cu aluzie la America, văzută ca lumea nouă, colonizată de europeni (prima așezare engleză a fost în 1607, la Jamestown).

în 1958, în studiul său, Huxley face o revenire la *Minunata lume nouă,* arătând că societatea descrisă în lucrarea respectivă este una contrară condiției umane, întrucât oamenii sunt tratați mai degrabă ca insecte sociale, decât mamifere.

Critici ai tehnologiei precum C.S. Lewis, Lewis Mumford, Leon Kass au văzut în lumea descrisă de Huxley societatea tehnologizată în care condiția umană este alienată până la

abolire. Va fi o ultimă formă de tiranie, în care puterea operată prin sistemul tehnologic va fi absolută.

1.4. *Creștinismul și progresul tehnologic*

Albert Borgmann, analizând atitudinea pe care un creștin ar trebui s-o asume în cultura tehnologică a societății informaționale de astăzi, pleacă de la constatarea că în țările puternic industrializate și tehnologizate s-a ajuns la o prosperitate fără precedent, la o depășire a greutăților generate de foamete, frig, boală. Mulți oameni o duc bine în plan material în societatea de consum de astăzi. însă, el constată o diminuare a vieții creștine în societatea prosperă din punct de vedere material. Populația celor mai bogate țări din lume își exprimă o angajare slăbită în viața credinței și o încredere diminuată în Biserică. *Borgmann observă reciprocitatea dintre declinul creștinismului și progresul tehnologic. Cei mai mulți care se încred în puterea progresului tehnologic consideră creștinismul ca fiind ceva retrograd, reacționar, irelevant. Ei se încred în puterea explicativă a științei și în forța pragmatică a tehnologiei.*Borgmann analizează dacă rezultatele impresionante și fascinante ale tehnologiei oferă adevărata libertate și autentica prosperitate? Libertatea este doar una a consumului și îmbogățirea în cele materiale și trecătoare reprezintă adevărata prosperitate? Mașinăria tehnologică construită și extinsă în toate domeniile vieții de astăzi se bazează pe consum și pe comoditate. Plecând de la aceste coordonate, se poate observa o ocultare si o trivializare a adevărului si a libertății în sis- > > > temui tehnologic actual. Reciprocitatea dintre mașină și comoditate se materializează în device-ul tehnologic.

Reliefând distincția dintre lucruri și device-uri, Borgmann evidențiază conturarea paradigmei device-urilor în societatea tehnologizată de astăzi. Lucrurile concrete și practicile înțelese ca abilități ale omului, exersate prin trupul său reprezintă realități ale unei lumi materializate. Concretețea și materialitatea efectivă țin de logica întrupării. Fiul lui Dumnezeu S-a întrupat concret ca Om, asumând trupul, S-a răstignit efectiv pe Cruce, a înviat și S-a înălțat la cer cu

trupul. Nu a făcut toate aceste acte mântuitoare on-line, ci în mod concret si real. Device-ul, spre deosebire de lucru, se structurează într-o logică aniconică, potrivnică întrupării. Lucrul presupune un angajament al omului, materializat printr-o practică. Device-ul invită la consum. *Lucrul ține de o realitate dată, device-ul de una construită, disponibilă. în paradigma device-urilor, lucrurile și practicile au fost substituite de device-uri și consum.*

Reducționismul științific și tehnologic, dezvoltat prin extinderea algoritmilor dezvoltați printr-o raționalitate tehnică se bazează pe încrederea în propriile puteri, în rațiunea autonomă. Astfel, se absolutizează principiul cauzalității. In această situație nu se mai poate face distincția dintre Creator și creație. Creația este un dar, nu o expresie a cauzalității. Darul depășește logica de tip cauzal a algoritmilor, se intră într-un alt registru. Raportarea la creație ca la un dar primit din partea lui Dumnezeu schimbă perspectiva. La fel, viața nu este rezultatul unui algoritm, ci este un dar. Asumarea logicii relaționale, specifice legăturii dintre Dăruitor - dar - primitorul darului determină un anumit mod de raportare, o atitudine bazată pe recunoștință și mulțumire. Astfel, se recuperează o cuviință, favorabilă raportării liturgice, doxologice: „ale Tale dintru ale Tale, Ție îți aducem de toate și pentru toate”.

Borgmann, din perspectivă creștină arată că în societatea tehnicizată de astăzi, pentru a recupera taina cuviinței în duh creștin este nevoie de promovarea unei culturi a Cuvântului și a Mesei, împărtășite în mod cotidian. Conștientizarea importanței Cuvântului, a valorii unui cuvânt, în condițiile suprastimulării informaționale prin care cuvântul este devalorizat și trivializat; recuperarea gestului de ospitalitate,

a atmosferei de comuniune, împărtășite în jurul unei mese, în familie, cu prietenii sau în cadrul unei comunități, toate aceste eforturi de a recupera convivialitatea împărtășită prin cultura Cuvântului și a Mesei ne pot ajuta să înțelegem că Fiul lui Dumnezeu, Cuvântul întrupat în Sfânta Scriptură și împărtășit prin Sfânta Euharistie reprezintă soluția vie și autentică la cultura digitalizată din paradigma device-urilor.

Cuvântul întrupat în rațiunile lumii, în rațiunile duhovnicești ale Sfintei Scripturi, în Persoana lui Iisus Hristos, extinzând trupul Său tainic în viața și Sfintele Taine ale Bisericii reprezintă adevărata soluție în fața tăvălugului tehnologic.

„O cultură formată prin device este în mod profund închisă harului și vieții sacramentale, mistagogice. Partea productivă a tehnologiei o constituie acțiunea de a cuceri și de a controla realitatea. Noțiunile de incompletitudine umană și de slăbiciune omenească, desăvârșită prin puterea harului semnifică o condiție primară pentru evenimentul harului, o realitate centrală a culturii Cuvântului și a Mesei, convertite în viața fundamentată pe Sfânta Scriptură și împărtășită în Euharistia Bisericii”[120].Dincolo de poziții realiste, precum cea ilustrată anterior (a lui Albert Borgmann) cu privire la promisiunile tehnologiei, sunt mai multi teologi creștini care cu entuziasm promovează tehnologia ca un dar dumnezeiesc prin care se împlinește voia lui Dumnezeu cu privire la om și la univers. Unul dintre ei este Teilhard de Chardin, cu o influență semnificativă în gândirea teologică actuală. *Ellul arată că doctrina lui Teilhard de Chardin despre convergența și unitatea creației înspre Punctul Omega se înscrie pe linia progresului, a unui optimism bazat pe o gândire naturalistă care imanentizează eshatologia. Teilhard de Chardin asociază evoluția biologică cu dezvoltarea tehnicii, arătând că acestea rezonează și se întrepătrund pentru împlinirea aceluiași scop: unificarea întregii creații și împlinirea destinului ei în Punctul Omega.* înscriindu-se pe această linie ideologică, Teilhard de Chardin poate fi considerat un precursor al *transumanismului.*

Pentru Teilhard de Chardin evoluția înseamnă un progres constant. Există o mișcare de diversificare a materiei și a făpturilor organice, dar în același timp și o mișcare către o unitate. Mișcarea deopotrivă orientează întreaga creație către

120 Albert BORGMANN, *Power Failure. Christianity in the Culture of Technology,* Brazos Press, Michigan, 2003, p. 126.

complexitate și către unitate. Teilhard de Chardin arată că progresul tehnologic și mișcarea din evoluția biologică se sincronizează, contribuind la creșterea unificării lumii. Astfel, întreaga creație înaintează către un grad mai mare de organizare. Teilhard de Chardin subliniază că mișcarea materiei, fiind spontană, are tendința să dezorganizeze, să disperseze. în schimb, progresul tehnologic are o orientare către organizare, către unificarea celor disipate, astfel că este asociat cu spiritul. Astfel, *tehnica reprezintă vectorul spiritual care organizează materia dispersată.*

Tehnica îl unifică și pe om. Astfel, se pot observa și mai clar conotațiile spirituale acordate tehnicii de către Teilhard de Chardin, întrucât tehnica l-ar uni pe om atât în sine însuși, cât și cu semenii. Tehnica este astfel un factor al socializării, ajungând să intensifice legăturile între oameni, iar atunci când comuniunea va ajunge la un nivel maxim, omenirea va constitui un singur trup. *Tehnica este mediul prin care se va realiza unitatea suprapersonală a omenirii.*

Se observă cum, în mod similar cu viziunea transumanista, Teilhard de Chardin considera că omul își va depăși condiția și își va îndeplini destinul, inclusiv acela de a fi „hristificat" prin interemediul evoluției și al progresului tehnologic. Combinația dintre cele două coordonate reprezintă temeiul unui optimism exacerbat în ceea ce înseamnă o viziune de tip naturalist, dublată de încrederea în puterea autonomă a tehnologiei.

„Mutațiile prin evoluția biologică și prin progresul tehnologic conduc la un alt om, spiritual și unic, așa că umanitatea în ansamblul și în unitatea ei și-a atins scopul suprem, fuzionând cu Hristos. Așadar, Teilhard de Chardin arată că prin progresul tehnologic, omul este «hristificat» și

că evoluția tehnologică tinde inevitabil către edificarea Hristosului cosmic...Este evident că Teilhard de Chardin are o abordare superficială a fenomenului tehnologic, practic demonstrând o ignoranță în acest domeniu, încât nu este rezonabilă luarea în serios si o critică adecvată a
>
supozițiilor sale cu privire la tehnică”[121].

121 Jacques ELLUL, *The Technological Order* în Carl Mitcham, *Philosophy and Technology,* Free Press, New York, 1983, pp. 94-95. Intr-adevăr poziția lui Teilhard de Chardin pare halucinantă, de-a dreptul fantasmagorică. Ellul arată că asocierea dintre mitul progresului cu rolul mesianic al tehnicii de a împlini destinul istoric și spiritual al omului poate să conducă la un entuziasm delirant. Pentru a depăși o astfel de situație, Ellul menționează că: „[...] tehnica ar trebui desacralizată și dezideologizată. Omul ar trebui să fie convins că progresul tehnologic nu reprezintă aventura supremă a sa. Cât timp omul se raportează religios la tehnică, fiindu-i devotat și lăsându-se revendicat în totalitate, nu există șanse ca el să ajungă la un control al tehnicii. Este necesar ca omul să învețe să utilizeze tehnologia cu o oarecare detașare și cu umor”. Carl MITCHAM, *Philosophy and Technology,* Free Press, New York, 1983, p. 96.

a) Referindu-se la progresul tehnic, Ellul arată că întotdeauna acesta este ambivalent, fiind caracterizat de următoarele aspecte:Orice progres tehnic are un preț, care nu se măsoară neapărat în bani sau resurse materiale;
b) Tehnica ridică mai multe probleme decât cele pe care le rezolvă;
c) Efectele negative ale tehnicii sunt inseparabile de cele pozitive;
d) Fiecare tehnică are efecte imprevizibile.

2. Robotizarea existenței omului

2.1. *Anestezia generată de mediile tehnologice actuale*

Marshall McLuhan demonstrează elocvent faptul că tehnologiile reprezintă extensii ale simțurilor omului. Dacă o tehnică tradițională extinde un anumit simț al omului (de exemplu, îmbrăcămintea reprezintă o extensie a pielii, roata o extensie a mersului, etc.), mediul tehnologic actual, generat de electronică, reprezintă o extindere a sistemului nervos, a simțurilor interconectate, permițându-se o interacțiune amplă între diferitele simțuri. *Spre deosebire de tehnicile tradiționale, care extindeau un simț particular, tehnologia actuală amplifică în mod global simțurile interconectate între ele. McLuhan evidențiază că extinderea accentuată a unui simț implică într-un anumit fel anestezierea până la amputare a simțului respectiv.*

De exemplu, alfabetul, exacerbând vizualizarea, favorizează o anumită anesteziere a văzului. McLuhan ilustrează cu mitul lui Narcis această realitate indusă de tehnologiile actuale. Reflectarea propriei imagini în luciul apei a lui Narcis a condus la înțelegerea unui atașament de propriul chip, la o anumită îndrăgostire de sine. Narcisismul a

fost perceput ca o iubire de sine, ca un egocentrism generat de idolatria în raport cu propria imagine. Narcis provine din grecescul *narcosis* (anestezie), iar McLuhan, plecând de la mitul lui Narcis, arată că reflectarea imaginii lui Narcis în mediul apei, posibilitatea ca Narcis să-și vizualizeze propriul chip reflectat în apă nu conduce atât la o îndrăgostire de sine, cât la o anumită anesteziere. Narcis este amorțit, este anesteziat de faptul că își poate contempla propriul chip într-un mediu structurat dintr-un alt material, distinct de cel din care este configurat trupul său.

McLuhan, pornind de la acest mit, evidențiază că omul este fascinat de propria extensie, reflectată într-un anumit mediu, fiind sedus de respectiva extensie. Nu atât el este cel care primește propria imagine reflectată în mediul respectiv, cât omul este cel privit, sedus și fascinat de propria extensie din mediul acaparator. Pe această linie, *McLuhan insistă asupra importanței mediului, a mijloacelor, nu atât a conținutului transmis prin mediu. Celebra sintagmă* mesajul este mediul *reprezintă consecința unei asemenea abordări.* Practic, interconectat la un ecran, nu omul este cel care privește ecranul, ci ecranul este cel care-1 privește pe om. *Mediul este acaparator și este o iluzie să se creadă că omul controlează mediul, el fiind sedus și fascinat de către acesta. De aici rezultă iluzia de a crede că un mediu poate fi redus la un instrument, dotat cu o anumită neutralitate și că depinde de cum este folosit mediul respectiv.*

O extensie a omului produce o narcoză. Narcisismul culturii medi- atice de astăzi indică gradul unei narcoze, a unei anestezieri, a unei dependențe. Fie că recunoaștem, fie că ne amăgim cu posibilitatea de a controla mediile tehnologice de astăzi, este o realitate faptul că suntem

dependenți, că avem un anumit grad de adicție în raport cu mediile actuale. Pentru a înțelege natura și logica acestor medii este fundamental să recunoaștem caracterul narcotic, anesteziant al acestora.

McLuhan evidențiază că cercetători din domeniul medical, precum Haus Selye și Adolphe lonas susțin că în fața suprastimulării informaționale la care este supus, sistemul nervos caută să realizeze un fel de autoamputare în cazul simțului amplificat printr-o anumită extensie tehnologică. Autoamputarea produce o ușurare a presiunii exercitate de către stimulii mediului asupra sistemului nervos. Imaginea lui Narcis prezintă o autoamputare a funcției vizuale, generând o anumită anesteziere pentru a produce o protejare a sistemului nervos în fața stimulării exercitate de mediul respectiv. Suprastimularea senzorială și informațională produsă de mediile tehnologice actuale generează o reacție de autoapărare din partea sistemului nervos care se manifestă prin localizarea și reducerea funcției simțului afectat în mod determinant.

în condițiile mediilor tehnologice actuale care permit oarecum realizarea externă a sistemului nervos, extinderea artificială a acestuia, sistemul nervos reacționează pentru autoprotecție cu o anumită autoamputare a simțurilor amplificate prin tehnologie. *Narcis privind la imaginea sa reflectată în apă devine o ființă revendicată și acaparată de aceasta. Prin anestezierea produsă, el se convertește în imaginea sa extinsă prin intermediul mediului. In acest sens, se poate observa inducerea logicii idolatre prin intermediul mediilor. Omul care privește la un idol, la o imagine confecționată artificial riscă să devină o ființă idolatră, întrucât el însuși ca ființă vie se convertește într-un artefact. Omulfăuritor de idoli, creator al mediilor artificiale devine el însuși asemenea idolilor creați artificial. Este o lecție fundamentală pentru omul de astăzi, încrezător în propriile*

puteri de a îmbunătăți sau de a depăși prin tehnologie limitele propriei naturi. Omul creator de inteligență artificială se convertește el însuși într-un artefact. în această perspectivă, sunt edificatoare cuvintele Psalmistului:

„Idolii neamurilor sunt argint și aur, lucruri de mâini omenești;

Gură au și nu vor grăi; ochi au și nu vor vedea;

Urechi au si nu vor auzi; nări au si nu vor mirosi;

Mâini au și nu vor pipăi; picioare au și nu vor umbla;

nu vor glăsui cu gâtlejul lor.

Asemenea lor să fie cei ce-i fac pe ei și toți cei care se încred în

ei” (Psalmul 113, 12-16).

Această asemănare dintre cei ce realizează idolii și respectivii idoli indică în actualitate interdependența și convergența reciprocă dintre omul făurar al tehnologiilor actuale și respectivele medii tehnologice artificiale. McLuhan arată că a privi sau a utiliza orice extensie a noastră înseamnă s-o acceptăm.

‚Această acceptare continuă a noilor tehnologii este ceea ce ne pune în rolul lui Narcis, de conștientizare și amorțire subliminală în legătură cu aceste imagini ale noastre înșine. Acceptând în permanență tehnologii, relaționăm cu ele, punându-ne în postura de servomécanisme. Acesta este motivul pentru care, pentru a le putea folosi, trebuie să servim aceste obiecte, aceste extensii ale noastre, ca pe niște zei sau religii de mai mică importanță. [...] Din punct de vedere fiziologic, omul care folosește în mod normal tehnologia (sau corpul său extins în diferite moduri) este modificat în permanență de aceasta și găsește, la rândul său,

mereu, noi căi de a modifica tehnologia”[122].

122 Marshall MCLUHAN, *Să înțelegem media,* Ed. Cartea Veche, București, 2011, p. 80.

în mediile tehnologice actuale se poate observa o extindere tot mai pronunțată a conștiinței noastre în medii artificiale. Interdependența, transferul reciproc dintre conștiință și tehnologiile actuale sunt tot mai intense. Transferul trupului în sistemul nervos se reflectă prin extinderea simțurilor și integrarea acestora în mediile tehnologice actuale, astfel încât omul ajunge să servească cu fidelitate mediile artificiale create. Mediile tehnologice structurează o conștiință globală, generată de multitudinea de interconexiuni, realizându-se premisele pentru alinierea și integrarea fiecărei conștiințe personale vii la o conștiință globală, creată în mod artificial. McLuhan arată că în momentul existenței unui conflict generat la nivelul imaginii colective sunt realizate premisele declanșării unui război. McLuhan menționează că odată cu mediile tehnologiei electrice, războiul a fost generat de o schimbare tehnologică accelerată.

Astfel, interdependența dinamică dintre om și mediile tehnologice actuale, faptul că existența concretă a omului, atât la nivel personal, cât și comunitar este influențată nemijlocit de tehnologiile actuale, de ritmul accelerat de dezvoltare a acestora indică iluzia de a crede că aceste medii sunt neutre. Tehnologia actuală nu este neutră, ea poartă amprenta unei ambivalențe care face imposibilă disocierea binelui de rău, ea trebuie luată la pachet, beneficiile ei fiind mereu dublate de anumite pierderi, care, de obicei, se traduc printr-un preț plătit în suflet și în viață. *Deficitul de viață indus de tehnologiile actuale este compensat de comoditatea și facilitățile oferite de acestea.*

Marshall McLuhan subliniază caracterul invizibil al mediilor tehnologice actuale și faptul că iluzia neutralității

mediului tehnologicfuncționează ca un narcotic pentru consumatorul tehnologiilor de astăzi. El afirmă:

„Mă aflu în situația lui Louis Pasteur, care le spunea medicilor că dușmanul lor cel mai mare este invizibil și nici nu-1 pot recunoaște. Răspunsul nostru convențional la toate formele media, și anume că este important felul în care sunt utilizate, este starea de amorțire a idiotului tehnologic”[123].

123 Marshall McLuhan, *Să înțelegem media,* pp. 43-44.

Marshall McLuhan evidențiază particularitatea mediului tehnologic structurat prin electricitate și electronică. Dacă tehnicile tradiționale amplificau un anumit simț, erau extensii ale simțurilor, mediul tehnologic generat de electricitate constituie o extensie a sistemului nervos. Astfel, spre deosebire de alfabet și de tipar, care extindeau văzul, producând o gândire ordonată și liniară, dar într-un om fragmentat, tehnologiile bazate pe electricitate extind întregul sistem nervos, afectând simultan toate simțurile. Se favorizează o trăire simultană, nu succesivă ca în cazul mentalității structurată pe cultura scrisă, o gândire non-liniară și integrală.

McLuhan arată că mediul este invizibil, el poate fi conștientizat și înțeles pe măsură ce este substituit de alt mediu. De exemplu, generația aflată între lumea construită pe cultura tiparului și cea nouă, generată de tehnologiile informației, poate să înțeleagă mai bine implicațiile civilizației și gândirii formate prin cartea tipărită. *Este dificil să fii între lumi: pe de o parte se trăiește conștiința unei pierderi imense, a unei lumi familiare care a constituit mediul de formare și de manifestare a sentimentelor, a gândurilor, cuvintelor și gesturilor; pe de altă parte, există rezervași o oarecare inadaptabilitate la noua lume. Prețul plătit pentru schimbarea lumilor, prin modificarea mediilor este unul care afectează sufletul și viața omului, în plan personal și comunitar. Există frumuseți care sunt pierdute și sunt conștientizate doar pe măsura distrugerii lor*.

Mediul care formează gândirea și atitudinile noastre nu doar că este invizibil, dar și anesteziază, el produce o amorțire a simțirilor și a gândirii vii.

„ [...] din cauza invizibilității oricărui mediu pe timpul perioadei cât reprezintă o noutate, omul nu este conștient decât de mediul care l-a *precedat-,* cu alte cuvinte, un mediu devine absolut invizibil doar atunci când a fost înlocuit de unul nou. Astfel, rămânem mereu cu un pas în urmă în ce privește viziunea noastră asupra lumii. Deoarece suntem reduși la amorțeală de orice tehnologie nouă - care la rândul ei creează un mediu absolut nou - avem tendința să vedem cu atât mai clar vechiul mediu [...]”.[124]

Marshall McLuhan demonstrează că revoluția produsă de mediile electronice a avut loc, chiar dacă în cazul unora există o opoziție înverșunată față de ceea ce presupune paradigma noii lumi. Pentru a salva ceea ce se consideră a fi esențial din lumea tiparului, galaxia Gutenberg, în expresia lui McLuhan, nu este potrivită ostilitatea și izolarea, ci înțelegerea felului în care operează noile medii. *înțelegerea mediilor reprezintă o componentă esențială în configurarea unei soluții realiste pentru a supraviețui în sistemul tehnologic structurat de mediile electronice. Este important să înțelegem ce ni se întâmplă, felul în care gândirea, comunicarea și viața noastră sunt profund influențate de medii.*

A rămas dominantă o înțelegere conform căreia conținutul primează în raport cu forma, mesajul în raport cu mediul. Sintagma lui McLuhan care indică echivalența dintre mesaj și mediu ne orientează către o înțelegere adecvată a importanței mediului. Modelul nostru de gândire, de reprezentare a lumii, atitudinile dezvoltate depind semnificativ de mediul de comunicare. în fața schimbărilor accelerate induse de tehnologiile informațiilor, McLuhan arată că soluția nu constă într-o retragere în turnul de fildeș,

124 Marshall MCLUHAN, *Scrieri esențiale,* Ed. Nemira, București, p. 367.

într-o contestare vehementă a noilor medii, ci într-o înțelegere a lor. Pentru a le înțelege este nevoie de o detașare, dar aceasta nu înseamnă o poziție de aroganță sau de superioritate. Se cere deopotrivă o detașare și o implicare. McLuhan mărturisește că initial a avut o atitudine de contestare, de retragere sistematică din fața tăvălugului noilor medii electronice. Ulterior, a considerat că pentru a supraviețui nu aceasta este atitudinea potrivită. El menționează că șansele de reușită sunt mai mari pe măsură ce suntem în ochiul furtunii, în mijlocul vârtejului, fără să opunem o rezistență rigidă. O neînfruntare directă a valului tehnologic, o anumită flexibilitate poate să permită rămânerea la suprafață. Această atitudine nu înseamnă un acord, o încurajare pentru folosirea noilor medii, ci presupune o anumită înțelepciune, adoptarea unei strategii realiste de supraviețuire. Smiorcăiala pentru pierderea vechii lumi, lamentațiile fată de ceea ce era odată cultura si civilizația (bazate pe cartea tipărită), repetarea temerilor și cultivarea unei frici apocaliptice în fața asaltului noilor medii nu reprezintă coordonatele unei soluții viabile.

>

Marshall McLuhan, prin această poziție, nu înseamnă că este promotorul retribalizării lumii prin mediile electronice (așa cum a fost considerat de către unii dintre criticii săi), ci că încearcă să identifice șansele reale de a supraviețui prin ceea ce este esențial omului în noile medii. Dimpotrivă, el mărturisește explicit și nu o dată că nu este prin fire revoluționar, că-i repugnă procesul schimbării, accelerat în mod exponențial prin tehnologiile actuale. însă, el arată că oricât de înverșunată ar fi împotrivirea față de aceste schimbări, revoluția a avut loc, modificările de gândire și de

mentalitate, implicate de noile medii au avut loc. Problema este cum supraviețuim în contextul acestor medii tehnologice.

El mărturisește atitudinea sa, derivată din firea sa conservatoare și consideră ca o condiție prealabilă înțelegerea mediilor tehnologice actuale, capacitatea de a fi detașat, de a te desprinde cumva de tot ceea ce presupune țesătura sistemului tehnologic, cu toată propaganda aferentă. *Nu poți înțelege logica și natura sistemului, fiind o secvență operațională în sistem, fiind încrezător în ceea ce oferă mediul tehnologic și fiind anesteziat de puterea ce operează magic prin intermediul ecranului global care invadează existența actuală.* Este o iluzie să se creadă că poate fi înțeles procesul schimbării generat de tehnologiile actuale, în condițiile înregimentării pe linia himerelor și utopiile, promovate prin mediile tehnologice de astăzi.

McLuhan nu propune o respingere a acestor medii (o ipoteză iluzorie), ci o detașare cu scopul de a cunoaște mai bine natura și logica mediilor tehnologice. El mărturisește: „[…] nu-mi face plăcere să observ efectele traumatice ale mijloacelor de comunicare asupra omului, chiar dacă înțelegere

amodurilor lor de operare îmi dă satisfacție. Un asemenea tip de înțelegere este rece în sine, de vreme ce presupune simultan implicare și detașare. Postura despre care vorbesc s-a dovedit esențială în studiul mijloacelor. Trebuie să începi prin a ieși în afara mediului, plasându-te dincolo de câmpul bătăliei, pentru a studia și a putea înțelege configurația forțelor”[125].

2.2. *Tehnicizarea existentei*

Tehnologiile actuale nu doar că au invadat întreaga existență, dar modelează gândirea, simțirea, biologia, credința noastră. John McCarthy, cel care a introdus sintagma „inteligență artificială”, dezvoltă o logică a echivalării omului cu o mașină. El revendică faptul că inclusiv o mașinărie simplă precum termostatul are propriile credințe. Când filosoful John Searle l-a întrebat care sunt credințele termo- statului, John McCarthy a răspuns că sunt trei credințe: să indice când este prea cald, prea rece sau când este temperatura potrivită. Prin echivalarea credinței cu o anumită funcționalitate, McCarthy redefinește semnificația credinței. Pe această linie se va merge pe echivalarea dintre starea minții și ceea ce se produce în mod practic; apoi, pe măsură ce capacitatea de simulare se dezvoltă se va ajunge la echivalența dintre duplicatul unei idei și ideea însăși, precum și la convingerea că natura minții este independentă de realitatea biologică.

125 Marshall McLuhan, *Scrieri esențiale,* pp.419-420. Detașarea nu înseamnă lipsă de empatie față de consecințele produse de mediile tehnologice. El aseamănă atitudinea sa cu aceea a unui medic, care pentru a-1 ajuta pe pacient nu se lasă implicat în sensul de a fi tulburat. McLuhan precizează în acest sens: „Eu mi-am propus să străbat această epocă dureroasă de tranziție tot așa cum un om de știință traversează o lume a bolii; de îndată ce un medic se lasă implicat și tulburat de starea pacientului, el își pierde puterea de a-1 ajuta. Detașarea nu înseamnă un fel de poză arogantă și nici nu reflectă o lipsă de compasiune din partea mea; este pur și simplu vorba de o strategie de supraviețuire” (p. 420).

Inteligența artificială va intensifica această perspectivă reducțio- nistă, absolutizând echivalările dintre oameni si masini. *Mintea esteredusă la o mașinărie și în general omul este redus la o mașină. Insă inteligența unei mașini nu reprezintă o gândire înțelegătoare. Inteligența artificială procesează informații, însă nu poate înțelege. Logica circuitelor digitale, a microprocesoarelor nu poate echivala emoțiile, sentimentele, înțelegerea omului. Metafora omului înțeles ca mașină din limbajul folosit astăzi, în care multe dintre activitățile omului sunt prezentate într-un limbaj specific programării informatice și, reciproc, multe dintre caracteristicile omului devin corelative calculatoarelor, indică o schimbare profundă de mentalitate. In această mentalitate omul este asemănat tot mai mult cu o mașină,* iar interacțiunea dintre om si ^w'c^-urile tehnologice devine cvasiprezentă și intensă.

In societatea tehnicizată de astăzi deciziile se iau printr-o fundamentare de tip tehnic. In toate domeniile de activitate ne încredințăm viața deciziilor fundamentate prin logica mașinii. Calculatorul știe cel mai bine, el poate calcula cel mai eficient varianta optimă care conduce la opțiunea care trebuie asumată. Omul își transferă în mare măsură responsabilitatea calculatorului. Unicitatea identității omului este diluată. Ne pierdem încrederea în subiectivitatea judecății omului care nu poate atinge obiectivitatea mașinii. Verdictul unei mașini este obiectiv, întrucât judecata ei nu este conjuncturală și emoțională. *înțelegerea și sclipirea de tip personal a omului sunt substituite de încrederea în puterea calculului tehnic al mașinii. Logica tehnocratică este dominantă în toate sferele de acțiune ale omului: în domeniul economic, militar, educațional, medical, politic, religios.*

Această logică face posibilă convertirea faptelor, a evenimentelor de viață în statistici și pune problema în termeni de ecuație.

Postman, pe linia lui Ellul, arată că logica de tip tehnocratic exersată în societatea tehnicizată de astăzi revendică următoarea perspectivă: orice soluție la provocările cu care ne confruntăm trebuie să fie una tehnică. Insă, problemele noastre majore nu sunt tehnice. Ca atare, un răspuns autentic nu poate fi redus la o soluție tehnică. Postman arată că, dimpotrivă, suprastimularea informațională și senzorială a mediilor tehnologice de astăzi nu poate fi parte din răspuns, ci din problemele generate de excesul de tehnologie.

Postman arată cum autoritatea logicii tehnocratice este fundamentată prin metode statistice. El arată cum Francis Galton (1822- 1911), vărul lui Charles Darwin, fondatorul eugeniei și unul dintre cei care au contribuit semnificativ la realizarea *technopolis*-\|*i*\|\|*ii* a fost cel care a folosit metodele statistice pentru a impune, în numele științei, un punct de vedere. Nu doar că inteligența putea fi măsurată, dar și frumusețea putea fi cuantificată prin criterii tehnice. De exemplu, Galton, folosind metode statistice, a ajuns la concluzia că în Marea Britanie, cele mai frumoase femei sunt în Londra si cele mai respingătoare în Aberdeen. El a clasificat frumusețea în conformitate cu anumiți indicatori tehnici. In *technopolis,* sursa autorității științifice este dată de obiectivitatea impersonală de tip statistic.

Postman evidențiază cum autoritatea de tip impersonal, care se regăsește în mediile corporatiste de astăzi, se fundamentează pe birocrația și pe formalismul unor metode impus de un management ce contribuie la disoluția legăturilor personale. *Postman arată că rădăcinile*

managementului științific pot fi urmărite în SUA prin noul sistem educațional de la Academia Militară a SUA, promovat de Sylvanus Thayer in 1817. Acesta a preluat de la Școala Politehnică din Paris examinarea prin acordarea unor note numerice. Această practică a schimbat modul de a învăța, semnificația actului educațional, contribuind la generarea unei competitivități și la cultivarea unui orgoliu, cuantificat prin rezultate vizibile obiective. Măsurarea obiectivă a performanțelor umane a condus la o perspectivă în care ființa umană a devenit o persoană calculabilă (în termenii lui Michel Foucault).
Totodată, Thayer a inventat sistemul unei organizări ierarhizate, funcționale prin ceea ce presupunea raportarea scrisă. Referatul scris substituie prezența unei persoane. Viața nemijlocită este înlocuită cu informația prezentată în scris în mod periodic. Zilnic, săptămânal și lunar erau prezentate referate și rapoarte scrise. Rolul liderului tradițional de a transmite comanda in mod personal, prin prezență efectivă, este înlocuit cu ceea ce presupune un ordin sau o rezoluție dată în scris. Thayer a constituit mediul rapoartelor scrise, a memorandumurilor, a dosarelor personalesi tot ceea ce înseamnă un circuit al documentelor scrise, asemănător cu funcționarea rețelelor corporatiste de astăzi. Totul era organizat în jurul documentelor scrise.

Doi dintre absolvenții sistemului educațional al lui Thayer au fost Daniel Tyler și George Whistler (au absolvit Academia Militară în 1819). Primul s-a implicat în organizarea muncii, stabilind norme de producție, obiectivizate prin măsurători. Muncitorii erau supravegheați și controlați în vederea respectării normelor impuse. Productivitatea a crescut semnificativ prin aceste măsuri. George Whistler a devenit inginerul șef la Western Railroad, dezvoltând în 1839 un

sistem managerial pe linia învățată de la Thayer. El a organizat o rețea cu un birou central, cu filiale regionale, cu manageri locali și cu un circuit al informațiilor bazat pe documente scrise. *Calculabilitatea și organizarea prin rapoarte scrise au fost coordonate care asigurau eficiență și control, pregătind formarea unui management științific, programatic expus de Frederik Taylor*.

Postman arată că felul în care a apărut și s-a impus managementul științific este relevant, întrucât ilustrează felul în care logica birocratică de tip tehnocratic a fost sanctificată.

„Managementul științific ne arată cum tehnologia invizibilă lucrează în mod subversiv, dar puternic pentru a crea o nouă cale de a face lucrurile. Este greu de imaginat o instituție fără un management tehnicizat. Am ajuns să credem că managementul este un aspect al ordinii naturale a lumii și a lucrurilor. Când o metodă de a face lucrurile ajunge să fie identificată cu instituția se ajunge să nu se mai știe ce a fost mai întâi: metoda sau instituția. în aceste condiții este dificil să schimbi instituția sau să-ți imaginezi o metodă alternativă în realizarea obiectivelor[126]”.

Practic, *un manager poate impune o logică tehnicizată, prin modul invizibil al tehnologiei de a opera, chiar dacă nu folosește în mod explicit medii tehnologice.*

Postman evidențiază maniera în care scientismul a favorizat dezvoltarea gândirii tehnicizate. El precizează că Școala Politehnică din Paris, înființată în 1794, a contribuit la consolidarea spiritului scientist. Determinismul reductionist al lui Laplace, pozitivismul lui Comte au contribuit la configurarea unei mentalități conform căreia știința era investită cu o autoritate maximă în rezolvarea oricărei pro-bleme. *Postman arată că scientismul s-a dezvoltat prin trei*

126 Neil POSTMAN, *Technopoly...,* pp. 142-143.

coordonate: prima indică preluarea metodelor specifice științelor naturii în studiul științelor sociale și umaniste; a doua se referă la faptul că, prin intermediul științelor sociale, pot fi găsite principii în organizarea eficientă a societății pe baze raționale (inginerie socială); și, în fine, scientismul a cultivat credința în știință, înțeleasă ca un sistem cuprinzător prin care potfi rezolvate toate nevoile omului.

Scientismul impune o autoritate impersonală a științei. Nu persoana omului de știință este relevantă, oricât de genial ar fi savantul, ci autoritatea formală și impersonală, invocată în numele științei fundamentează o mentalitate scientistă. Scientismul este cultivat prin intermediul unei autorități generate de proceduri. Procedura este considerată mai importantă decât persoana. Scientismul acordă științei un statut care excede competențele specifice ale științei. Știința este investită cu atribute ce țin de religie.

Postman arată că scientismul

„este speranța disperată și, în ultimă instanță, credința iluzorie că un set de proceduri standardizate reunite sub denumirea de *știință* poate să ne furnizeze cu autoritate maximă răspunsuri la toate problemele. Inclusiv, știința este chemată să ofere răspunsuri la întrebări de genul «Ce este viața? De ce există moartea și suferința? Ce este bine și ce este rău? Cum putem dobândi nemurirea?» [...] însă această autoritate conferită științei nu este legitimă. A

pretinde științei sau experților științifici să ofere răspunsuri la genul respectiv de întrebări înseamnă scientism. Și scientismul este o mare iluzie a *technopolis-viui*[32]*”.*

Postman mărturisește că în contextul technopolis-w/wz *atitudinea adecvată ar fi a unei rezistențe bazată pe o iubire luptătoare. A iubi nu înseamnă a accepta cu naivitate o*

agendă ideologică. Luciditatea unei culturi critice ar putea să ne angajeze intr-un demers prin care să iubim ceea ce este esențial, să rezistăm prin dragoste. Mașina nu poate iubi, tehnologia nu poate oferi iubire și nu poate primi o dragoste adevărată. Un om care iubește cu adevărat reprezintă un ghimpe pentru technopolis. *Nu poate fi durabilă o societate tehnicizată din care iubirea este expulzată. O rezistență în* technopolis *presupune să asumăm credința în Dumnezeul Cel viu, să cunoaștem și să respectăm spiritul culturii clasice, a unei educații care a format caractere puternice pentru viață, să nu fim robiți de eficiență, de statistici, de puterea magică a numerelor și a algoritmilor, să înțelegem că* technopolis-w/ *implică trivializarea adevărului, a simbolurilorfundamentale ale Tradiției, să nu facem confuzia echivalării dintre informație și cunoaștere.*

Postman afirmă că

„[...] o rezistență la *technopolis* presupune să înțelegem că tehnologia nu trebuie acceptată ca o ordine naturală a lumii și a lucrurilor, să conștientizăm că orice tehnologie — de la testul IQ la automobil, televiziune și calculator - este produsul unui program dintr-un context economic, social și politic care presupune o agendă, o filosofie ce ar trebui evaluată critic cu luciditate. Orice luptător angajat în rezistența din *technopolis* menține o distanță fizică și epistemologică față de tehnologie, întrucât tehnologia îi apare mereu ca ceva străin, niciodată ca fiind o realitate naturală, de neevitat[127] [128]”.

Tehnicizarea existenței, specifică vieții din *technopolis,* este amplificată prin robotizarea excesivă. Dezvoltarea roboticii este tot mai accelerată, roboții înlocuind deja

127 Neil Postman, *Technopoly..,* p. 162.

128 Neil Postman, *Technopoly...,* p. 185. Postman propune, pentru o atitudine de rezistență în *technopolis,* o educație în care să fie valorificată istoria existenței umane de-a lungul timpului

oamenii în mai multe activități. *Nu doar că roboții înlocuiesc oamenii, dar pentru a se integra în sistemul tehnicizat, oamenii trebuie să se asemene tot mai mult cu roboții, astfel încât să fie realizată o convergență. Robotul humanoidpare modelul omului în societatea tehnicizată de astăzi.* Inteligența artificială și nano-tehnolo- giile promit multe pe această direcție. Roboții nu înlocuiesc oamenii doar în operațiile care se reduc la secvențe automate sau la banalii roboți casnici. Sunt înlocuiți funcționari, vânzători, șoferi, piloți, dar totodată și medici, inclusiv, în operații chirurgicale.

De exemplu, Maarten Steinbuch, profesor de ingineria sistemelor la Universitatea Tehnică din Edinburgh, apreciază că oamenii lucrează foarte bine cu robotii, inclusiv în actul medical. El ilustrează acest lucru prin exemplul unei operații abdominale în care chirurgul a folosit un *stick,* stând la o consolă, controlând un robot al cărui brat a intrat în abdomen pentru a face incizia și operația. Chirurgul de la consolă, printr-o cameră video, putea vizualiza imaginea tridimensională astfel încât să fie asigurată o precizie mai mare. Chirurgul putea realiza un *zoom* astfel încât să lărgească câmpul vizual pentru a lucra cât mai bine. De asemenea, Steinbuch exemplifică folosirea robotului într-o operație la ochi. Nu doar în domeniul medical sunt folosiți robotii. Inclusiv în » >
învățământ se preconizează realizarea unor holograme ale profesorilor astfel încât să fie asigurat un act educațional mai eficient. Totodată, în SUA sunt realizate holograme ale unor pastori, folosite în slujbele religioase în cadrul unor comunități de credincioși.

pentru a valorifica conștiința istorică; o filosofie a științei, inclusiv a limbajului științific pentru a observa ceea ce este științific și non-științific; cunoașterea marilor tradiții religioase, culturale și artistice. Postman arată

că aceasta este o educație prin care se poate depăși spiritul *technopolis-\A\ ù.* El nu se iluzionează asupra faptului că o asemenea educație este posibilă într-o societate tehnicizată, dar merită încercarea de a genera o dezbatere în acest sens.

Reducționismul, absolutizarea unui criteriu, eficiența sunt coordonatele învățământului actual. Practic, este structurat un învă- țământ care să pregătească viitorii humanoizi roboți, integrați perfect într-un sistem de producție, perfect tehnologizat. Se pleacă de la premisa că educația presupune imitarea de către copil sau tânăr a unui model, a unui mod de a fi. Modelul nu mai este părintele sau profesorul, ci mașina, calculatorul. Politicile educaționale se dezvoltă în acest sens. Hans von Ginkel, numit în 1997 rector al Universității Națiunilor Unite din Tokyo, insista asupra faptului că în societatea de astăzi pentru a avea un învățământ performant este esențială implementarea unor politici educaționale prin care copiii și tinerii să învețe despre complexitatea sistemului tehnologic actual. „Educația ar trebui să ajute oamenii să înțeleagă complexitatea tehnologiei... Educația virtuală poate interconecta oamenii din diferite locuri. O universitate locală este expresia societății informaționale de astăzi”.[129]

Societatea tehnologizată generează o existență mediată, favorizând diminuarea experiențelor nemijlocite de viață. în aceste condiții, atât viața lăuntrică, intrapersonală, cât și cea interpersoanlă suferă modificări consistente. *Mediile*

129 Rutger van San ten, *2030. Technology thet will change the world,* Oxford University Press, New York, 2010, pp. 211-212. Robotizarea existenței omului în activitatea sa este o materializare a ideologiei progresiste. Progresul este înțeles ca o continuă perfecționare a omului, iar tehnologiile actuale pot contribui la acest proces. „Progresul este o formă de evoluție în care știința pură și aplicațiile tehnologice se întăresc reciproc. Este un proces non- liniar și complex. Inovația tehnologică joacă un rol cheie în acest proces”. Rutger van Santen, *2030. Technology thet will change the world,* Oxford University Press, New York, 2010, p. 260.

tehnologice facilitează digitalizarea existenței, transferarea vieții într-o realitate virtuală. Mai multi autori vorbesc de tehnofrenie *ca o maladie a societății excesiv tehnologizate. Simptomele tehnofreniei se manifestă prin primatul tehnologiei în viața omului, prin predilecția spre tehnologie, inclusiv într-o întâlnire reală, față cătrefață a oamenilor (un privilegiu tot mai rar în mediul tehnologic actual). Atunci când doi sau mai multi oameni sunt împreună, iar ecranul unui telefon,*

tablete sau computer devine un interlocutor preferat, acolo unde pe mijloacele de transport în comun oamenii nu se pot dezlipi de ecran, acolo unde apare sevrajul în absența accesării rețelelor de socializare se poate vorbi de o simptomatologie specifică tehnofreniei.

Tehnofrenia este generată de ruptura dintre existența mediată de mediile tehnologice (o existență dezîntrupată, o dematerializare a lumii și a trupului, iar absența trupului implică și o disoluție a spiritualului) și relationarea omului cu el însusi, cu ceilalți si cu lumea. Suntem tot mai conectați, dar tot mai înstrăinați. *Pe măsură ce ne conectăm, pe măsură ce suntem acaparați de logica de tip conexionist a sistemului tehnologic, devenim tot mai izolați, mai străini de noi înșine și de ceilalți. Cu cât petrecem mai mult și cu cât mai timpurie este expunerea la mediile tehnologice, cu atât mai mult suntem afectați de* tehnofrenie.

Forța tehnologiei nu stă în dispozitive, în integrarea artefactelor, ci în condiționarea minții și a vieții, a faptului că principiul director al tehnologiei actuale este controlul, așa cum indica într-o manieră clară Heidegger: Filosoful german arăta cum tehnologia este o scoatere din neascundere care are caracterul de constrângere, insistând asupra stării disponibile a lumii de a fl livrată spre producție. Heidegger arată că organizarea tehnologică a lumii este posibilă în măsura în care oamenii se predau tehnologiei.

Pe măsură ce oamenii cedează în fața mașinii, prin natura ei ambivalență, tehnologia, odată cu facilitățile aduse, generează deopotrivă o condiționare a minții și vieții omului. Pe această linie se ajunge la un cult la adresa tehnologiei. Ipoteza singularității inițiale (momentul din care inteligența artificială va imprima un curs iremediabil existenței lumii)

devine o credință disperată în cazul lui Ray Kurzweil, unul din apostolii ferventi ai singularității inițiale. Acesta a ajuns să folosească tot felul de metode pentru a-și prelungi viața astfel încât să prindă momentul singularității inițiale, în speranța că nano- tehnologiile vor putea vindeca bolile incurabile și, în final, vor birui inclusiv moartea. în cazul în care Kurzweil ar muri înainte de punctul de atingere a singularității inițiale, acesta are un contract cu firma de criogenizare Alcor Life Extension Foundation pentru a fi depozitat în nitrogen lichid până în momentul în care tehnologia îl va reînvia pentru a-1 aduce la o viață veșnică. Evident, se poate vorbi de o religie seculară a singularității, fundamentată prin tehnologiile actuale.

Bogdan Popoveniuc, în lucrarea *Filosofia singularității,* arată că tehnologiile actuale nu afectează doar funcțiile cognitive, ci și întreg aparatul psiho-fiziologic, care este supus unei forțe modelatoare prin intermediul tehnologiilor, astfel încât într-un interval de câteva generații, oamenii vor putea ajunge să fie profund modificați. De fapt, Kurzweil și susținătorii transumanismului susțin, prin filosofia singularității, că inteligența artificială și nanotehnologiile vor modifica natura umană. Dependența tehnologică ar putea genera pierderi irecuperabile, astfel încât înainte de a vorbi de o cucerire a lumii de către inteligența artificială, este foarte posibil ca oamenii să-și cedeze de bună voie libertatea pentru confortul oferit de sistemul tehnologic.

Singularitatea (ST) reprezintă promisiunea minunatei lumi descrisă de Aldous Huxley:

„ST este anunțată drept minunata lume nouă pentru ființele umane. Dar viața *cu, în* și *pe baza* tehnologiei duce, în timp, la viața *pentru* și *ca* tehnologie, la fuziunea utilizatorului

cu instrumentele utilizate. [...] Pe termen lung însă simbioza tehnologică a omului modern cultivă *Tehnofrenia,* o nouă afecțiune ontologică care implică degradarea corpului și a funcțiilor cognitive, slăbește unitatea persoanei și duce la pierderea bucuriei de a trăi. Viața într-un mediu artificial afectează în moduri diferite și profunde toate nivelurile personalității umane”[130].

Bogdan Popoveniuc evidențiază afecțiuni tehnosomatice, generate de utilizarea intensă și îndelungată a tehnologiilor de astăzi, afecțiuni tehnoreceptive și tehnocognitive. Suprastimularea senzorială și cea informațională, pe lângă diminuarea atenției, a capacității de adunare a minții și a puterilor sufletești, a capacității de contemplare a realității, produc o slăbire semnificativă a empatiei. Ne înstrăinăm de noi înșine și de ceilalți. Atât mintea, cât și puterile sufletești devin disociative, tind să fugă de ele însele.

Plecând de la aceste considerații, Bogdan Popoveniuc subliniază că tehnologia poate deveni una dintre maladiile cele mai grele și mai insidioase din toate timpurile:

‚Avatarul virtual tinde să se substituie conștiinței individului real. IPersonalitatea este un soi de personalitate relațională, conectată continuu la tehnologiile informaționale, care și-a pierdut autonomia. Această personalitate tehnologică este o individualitate reactivă determinată colectiv, o individualitate de tranzit a opiniilor colective care nu își mai aparține sieși. Omul cibernetizat nu mai are ocazia să stea cu el însuși, să contemple și să se contemple, să mediteze, să analizeze profund pentru sine însuși, fiind permanent ghidat de eul interconectat. Gândirea interconectată și-a pierdut capacitatea de a se gândi pe sine

130 Bogdan POPOVENIUC, *Filosofia singularității. Creierul global, o etică a gândirii jură om,* Ed. Eikon, 2016, p. 199.

și este gândită de către ideile preexistente care o copleșesc. [...] Este o fugă permanentă a gândirii de ea însăși care, în limbaj heideggerian, ar constitui esența ne-tehnică a Tehnologiei. Gândirea și viața individului în realitatea virtuală nu își mai aparțin. [...] Tehnofrenia, această nouă *ITulburare* generală a personalității umane, se anunță de pe acum ca una dintre cele mai răspândite și mai insidioase maladii din toate timpurile, poate semnul cel mai clar al apropierii epocii ST în care, se presupune, Umanitatea și Tehnica vor fuziona într-un gigantic ciberorganism”[131].

3. Tehnologiile - extensii ale simțurilor

în societatea informațională de astăzi, marcată predominant de ceea ce înseamnă impactul determinant al mediului tehnologic, adesea poate fi întâlnită înțelegerea conform căreia tehnologia este neutră. Accentuându-se importanța voinței omului, capacitatea acestuia de a instrumentaliza tehnica, se crede în mod naiv că tehnologia presupune neutralitate. Deși, Marshall McLuhan și alți cercetători redutabili după el au furnizat argumente consolidate privind impactul mediilor tehnologice asupra simțurilor, minții și, în general, cu privire Ia viața omului, adesea se rămâne la percepția comodă care indică neutralitatea tehnologiei.

Cu toate că McLuhan a ilustrat faptul că în era electronică mesajul este mediul, indicând faptul că dacă suntem conectați la un mediu structurat prin tehnologia informației înseamnă că ni se inoculează un mesaj dincolo de posibilitățile noastre de a procesa întreaga informație, rămânem încrezători în capacitatea noastră de a controla mediul tehnologiei informației. Este o poziție naivă, bazată pe lipsa de curaj de a analiza și interioriza premisele tehnologiei actuale, o per-

131 Bogdan POPOVENIUC, *Filosofia singularității. Creierul global, o etică a gândirii fără om,* pp. 200-201.

cepție construită pe autosuficiență și pe lipsă de luciditate. Mai ales în mediul tehnologiei de astăzi când se constată o supralicitare a sti- mulilor senzoriali, când simțurile noastre sunt bombardate și supralicitate prin tehnologiile actuale, este relevant demersul prin care se evidențiază legătura dintre tehnologie și simțuri.

Prin simțuri, omul în întregime, trup și suflet, interacționează cu lumea. Fiind un organism viu, simțurile ca realități ale acestuia, sunt intercorelate între ele, intercondiționate, exprimând caracteristicile specifice ale unui sistem deschis. Marshall McLuhan a demonstrat convingător faptul că o tehnologie reprezintă o prelungire a unui simț, iar o anumită tehnologie dezvoltă în mod diferențiat un anumit simț, într-un raport disproporționat cu celelalte simțuri. Organicitatea, legătura vie și unitară dintre simțuri, atribute specifice sistemului deschis, sunt substituite de relații artificiale. Această artificialitate este cauzată de faptul că o tehnologie reprezintă un sistem închis. O tehnologie, oricât de sofisticată ar fi, nu poate cuprinde complexitatea unui spirit viu. Un artefact construit nu poate fi echivalent cu un spirit ca realitate dată. Din perspectivă teologică întâlnim aici o perspectivă de forță: *ceea ce construiește omul nu poate egala realitatea dată de Dumnezeu in natură. Asumarea acestei viziuni ne poate fi pavăză în fața ideologiilor actuale care ocultează realitatea dată, promovând fantasmele unorficțiuni construite la nivelul minții împătimite, sufocate de duhul lumii căzute.*

Prelungirea unui simț prin tehnică diluează lucrarea organică și unitară a simțurilor, capacitatea ca subiectul uman să perceapă cuprinzător împreuna lor lucrare. McLuhan arată că atâta timp cât tehnologiile au fost mai lente, precum roata sau alfabetul, faptul că acestea tehnologii reprezentau sisteme închise putea fi mai ușor de suportat din punct de vedere sufletesc și social. Impactul integrat, influența simultană a mai multor simțuri prin tehnologia informației de astăzi, determină un impact major atât la nivelul vieții personale, cât și comunitare. Atunci când accentul se pune pe conținutul unei informații transmise și nu

pe forma, pe mediul prin care se comunică informația respectivă, există riscul de a nu percepe cu justă măsură gradul importanței mediului respectiv. O invenție tehnică presupune o schimbare la nivelul minții și sufletului, existând riscul de a ne iluziona că istoria este scrisă prin succesiunea dezvoltărilor tehnologice. O lucrare realistă prin care se arată extinderea sistemelor închise prin intensificarea invențiilor tehnice, ceea ce pierdem în planul vieții atunci când credem că vom câștiga prin eficiența tehnologiilor tot mai performante, o reprezintă cartea *A History of Mechanical Inventions* a lui Abbot Payson Usher.

McLuhan ilustrează elocvent faptul că atunci când într-o societatea se adoptă o tehnică prin care un simț este privilegiat, extins semnificativ în raport cu celelalte se ajunge la o alterare a relației vii și naturale dintre simțuri, generându-se premisele unei diluări a identității personale. McLuhan arată că un simț hipertrofiat în raport cu celelalte simțuri acționează ca un anestezic pentru celelalte simțuri, ajungându-se la efectul de hipnoză. în aceste condiții, identitatea profundă a omului este alterată, trăită prin separarea simțurilor ca efect al infuziei tehnice în viata omului.

Marshall McLuhan evidențiază dedublarea produsă, disocierea dintre gând și acțiune, dintre interioritatea uni gândiri lăuntrice și exterioritatea unei acțiuni mecanicizate prin trecerea de la universul sonor la cel vizual promovat prin cultura tiparului. Organicitatea și concretețea tactilă a experiențelor nemijlocite de viață din universul sonor unde simțurile sunt interconectate vor fi substituite de către o acțiune secvențializată, specializată și mecanicizată, încurajată de civilizația tiparului. Repetabilitatea și capacitatea unei reproduceri eficiente mecanicizate a informației tipărite vor produce modificări de atitudini și de tipare mentale, prin trecerea de la ureche la ochi, de la un univers structurat prin rostirea și auzirea cuvântului, la unul în care se consolidează imaginea vizualizată și reprodusă mecanicist prin tipar.

McLuhan ilustrează prin versurile lui Shakespeare din *Regele Lear* înstrăinarea produsă prin separarea simțurilor ca efect al tiparului.

„Separarea simțurilor și întreruperea sinesteziei tactile, decurgând din interacțiunea lor, s-ar putea să fie unul din

efectele tehnologiei Gutenberg. La începutul secolului al XVII-lea, când a apărut *Regele Lear,* acest proces de separare și de reducere a funcțiilor atinsese, desigur, un punct critic [...]. *Regele Lear* este o parabolă, un fel de raționament inductiv, pentru a demonstra nebunia și nimicnicia noii vieți de acțiune a Renașterii. Shakespeare explică amănunțit că adevăratul principiu al *acțiunii* este disocierea operațiilor sociale și ale vieții senzoriale particulare în segmente specializate”[132].

McLuhan evidențiază că aceeași luciditate arătată de Shakespeare în *Regele Lear* o prezintă Miguel Cervantes în *Don Quijote.* Sunt evidențiate inutilitatea și iluzia generate de o acțiune deliberat construită pe tendința de fragmentare și specializare, de valorificare a puterii prometeice a omului, materializată în cheia unei logici autonome. Mecanicizarea indusă prin tipar, predilecția spre eficiență îl influențează pe Machiavelli în fundamentarea în plan politic a unui model prin care scopul scuză mijloacele, legitimându-se justețea unor acțiuni din rațiuni de stat, dincolo de implicațiile morale ale acestora.

Nu doar mintea și inima, ci toate simțurile sunt afectate, ajun- gându-se ca prin tipar, văzul să surclaseze celelalte simțuri. McLuhan arată că poetul W.B. Yeats concentrează într-o epigramă viziunea exprimată în *Regele Lear* și *Don Quijote'.*

132 Marshall MCLUHAN, *Galaxia Gutenberg — Omul și era tiparului*^ traducere de L. și P. Năvodaru, Ed. Politică, București 1975, p. 46.

„Locke a leșinat,/ Grădina s-a ofilit,/ Dumnezeu a scos mașina de tors/ Din coasta lui [...] Leșinul lockean a fost acea transă hipnotică provocată de o întărire a componenței vizuale a experienței, până la punctul în care ea ocupă întregul câmp al atenției. Psihologii definesc hipnoza ca ocuparea întregului câmp al atenției de un singur simț”[133].McLuhan s-a străduit mult ca în cartea *Galaxia Gutenberg* să arate că specializarea cunoașterii, secvențializarea prin diferite explicații practice, favorizate de o rațiune tehnicizată, formată prin cultivarea tiparului, este o iluzie. Izolarea simțului vizual, realizată prin tipografie, deși a însemnat o productivitate imensă în transmiterea ideilor, nu a presupus în mod necesar aprofundarea unei înțelepciuni de viață. Adâncirea unei cunoașteri nu este echivalentă cu

133 Marshall McLuhan, *Galaxia Gutenberg - Omul și era tiparului,* traducere de L. și P. Năvodaru, Ed. Politică, București 1975, p. 47. Este relevant faptul că prin implicațiile rezultatelor din fizica cuantică, Werner Heisenberg recuperează din forța gândirii simbolice, specifice Tradiției orale. Acesta subliniază faptul că tehnologia influențează semnificativ gândirea și viața omului. Pentru a arăta influența mașinii în viața sufletului, este evocat un episod din înțelepciunea veche chineză, de mai bine de două milenii și jumătate în urmă. In momentul în care Tsi-Gung încearcă să-l convingă pe un bătrân care se ostenea foarte mult pentru a-și iriga grădina, aducând apă cu un vas, explicându-i principiul de realizare și funcționare a fântânii cu cumpănă, fața bătrânului se roși de supărare și el a spus: ,,«L-am auzit pe învățătorul meu spunând: când un om folosește o mașină, ajunge să-și facă toate treburile ca o mașină; cel care-și face treburile ca o mașină ajunge să aibă o inimă ca o mașină, iar cel care are o inimă ca o mașină în piept își pierde simplitatea. Acela ce și-a pierdut simplitatea devine nesigur în mișcările sufletului său. Nesiguranța în mișcările sufletului este ceva ce nu se împacă cu cinstea. Nu că n-aș cunoaște lucrurile de care îmi vorbești, dar mi-ar fi rușine să le folosesc»”. Marshall McLuhan, *Galaxia Gutenberg - Omul și era tiparului,* traducere de L. și P. Năvodaru, Ed. Politică, București 1975, p. 66.

structurarea și extinderea unei piețe a ideilor. Nu înseamnă ca subiectul să fie tratat în termeni conflictuali, de a vedea dacă tiparul a fost ceva pozitiv sau negativ. Discuția nu este edificatoare atunci când se polarizează artificial poziții reducționiste și conflictuale. Fundamental rămâne faptul de a fi conștienți că tiparul a modificat profund percepția lumii, interpretarea ei, producând anumite scheme de gândire și de viață. Mai mult, este esențială înțelegerea că orice mediu influențează simțurile noastre, gândirea, viața lăuntrică a sufletului, atitudinile și acțiunile materializate în plan comunitar.

McLuhan insistă asupra faptului că atunci când omul se încăpățânează să materializeze ceva din viața simțurilor și gândurilor sale în artefacte, în obiecte și medii tehnologice, el își cedează o parte din suveranitatea sa, din libertatea sa de a fi, de a gândi și de simți. Mai mult, în timp el va ajunge să fie tot mai asemănător cu realitatea artificială construită de el. In plan teologic, în loc să dezvoltăm puterile imprimate de Dumnezeu în om, prin faptul că acesta este purtător al chipului dumnezeiesc, spre a răspunde chemării divine de a ajunge la asemănarea cu Dumnezeu, omul cucerit de artefacte, va ajunge, încre- zându-se iluzoriu în puterea autonomă a acestora, să se asemene tot mai mult cu ele. Omul ajunge să se identifice tot mai mult cu obiectul sau cu mediul creat artificial.

Această mutație va produce o adevărată destructurare a lumii. John Pope exprimă cu multă forță de sugestie această realitate. în cartea a IV-a a *Dunciadei,* Pope evocă implicațiile tiparului, puterea atotredu- cătoare și omogenizatoare a cărții asupra spiritului viu al omului. Pope arată că transmiterea

informației prin cartea tipărită nu a însemnat doar un mod nou de a comunica și de promova informația, ci a presupus transformarea gândirii, tocirea unei gândiri vii și alinierea ei la anumite tipare. Un spirit viu cu o gândire profundă riscă să devină indezirabil pentru o mulțime omogenizată și standardizată prin modele ale gândirii formate prin furnizarea informațiilor textului tipărit.

Astfel, Marshall McLuhan evidențiază că

„sprijiniți de tehnologia Gutenberg, puterea proștilor de a modela și începeșa inteligența umană este nelimitată. Eforturile lui Pope de a clarifica această problemă esențială au fost inutile. Interesul lui deosebit pentru *modelele de acțiune* ale hoardei sale de nulități înarmate a fost greșit interpretat ca o ranchiună personală. Pope se interesa exclusiv de *modele formaliste* și de puterea de penetrare și de reconfigurare a noii tehnologii. Cititorii au fost derutați de obsesia conținutului și de avantajele practice ale cunoașterii aplicate [...] Dar noul instrument mecanic și slujitorii săi hipnotizați și omogenizați, imbecili, sunt irezistibili:

In van, în van, Ceasul ce aduce totul în somn
Sună inevitabil: Muza se închină Puterii,
Ea vine! Vine! întrezărește tronul îndoliat
Al *Nopții* primordiale și al *Haosului* străvechi!
Vezi cum *Adevărul* în vechea sa peșteră se ascunde,
Cu munți de cazuistică adunați deasupra creștetului său;
Filosofia, care în trecut se sprijinea pe Ceruri, Se limitează la scopul ei mărunt și nu mai este.

Vezi cum *Misterul* se refugiază în *Matematici*Religia roșește și-și ascunde focurile sacre, *Moralitatea* își dă duhul pe neașteptate! Nici o flacără, nici publică, nici personală, nu îndrăznește să se arate,
Nici urmă de scânteie *omeneasca* n-a rămas, nici de lucire

divină

Iată! Teribila ta împărăție, HAOS! A fost restabilită;

Lumina moare din cuvântul tău necreator;

Mâna ta, mare Anarhie! face să se lase cortina, Iar întunericul universal îngroapă tot.

Aceasta este noaptea din care Joyce îndeamnă pe Finnegani să se trezească .

In societatea tehnicizată, simțul văzului este in mod excesiv amplificat, constatându-se invazia ecranelor pretutindeni, impunându-se o dominare a imaginii în toate domeniile. Imaginea ține de o logică a idolatriei, cultivând prin imaginație o alipire pătimașă de cele văzute (pofta ochilor) și sporind mândria (trufia vieții). Astfel, imaginea trivializează iconicul. Imaginea înseamnă o închidere în lume, o întoarcere spre ceea ce ține de lume, pe când icoana presupune o deschidere, o fereastră spre veșnicie și absolut. Mediile tehnologie de astăzi au impus o domnie strivitoare a imaginii. In perspectiva iconică există o unitate a cuvântului și a imaginii, întemeiată pe întruparea Cuvântului lui Dumnezeu Care S-a arătat lumii. în logica mediului tehnologic actual, cuvântul este disociat de imagine. Imaginea nu mai este un vector al unei raționalități profunde a cuvântului, ci un vehicul de trivializare a gândirii.

Imaginea cultivată obsesiv în contextul actual, transformă societatea într-o realitate spectaculară, omul fiind redus la un consumator de imagini, la un spectator pasiv al existenței.

139 Marshall MCLUHAN, *Galaxia Gutenberg - Omul și era tiparului,* traducere de L. și P. Năvodaru, Ed. Politică, București 1975, pp. 420-422.

„Se atribuie informației în întregime un caracter vizual. Astfel, se ajunge la o disoluție a gândirii și a vieții Societatea spectacolului,
societatea se dă ea însăși în spectacol, transformând totul în

spectacol, paralizează totul prin spectacol; îl situează pe actorul involuntar și inconștient în rolul de spectator, eliminând tot ceea ce nu poate integra prin tehnica vizualizării. Este o societate realizată prin mijloacele de vizualizare. Nimic semnificativ nu este lăsat în afara vizualizării [...]. Vederea permite evacuarea realității pentru că nu este confruntată cu adevărul. Vederea permite o reprezentare a realității în care realul este deturnat întrucât imaginea devine mai reală decât realitatea. Noi ne iluzionă crezând că această reprezentare este realitatea, în timp ce reprezintă doar cadrul proliferării imaginilor sintetice, fără coerentă si în continuă schimbare”[134].

Ellul precizează că imaginea este indispensabilă pentru realizarea societății tehnicizate. *Dacă omul ar fi rămas la stadiul discursului, reflecția critică arfi rămas o coordonată a gândirii lui. Imaginea exclude acest tip de reflecție întrucât ea se bazează pe ceva care se transmite instantaneu, fără să existe posibilitatea unei interiorizări a informației prin reflecție. Hipnoza imaginii determină o pasivitate, o lipsă de empatie, inclusiv atunci când sunt transmise imagini ale unor cataclisme sau ale unor scene violente. Imaginea funcționează ca un anestezic. Mediul tehnologic, televizual, virtualpromovează magia imaginii pentru uniformizarea ți conformarea oamenilor la duhul lumii.*

Rolul audiovizualului în mediul televizual este de a integra cuvântul într-un flux de imagini, reducând cuvântul la vid, lipsit de consistență. Imaginea și mai ales mișcarea imaginilor influxul televizat nu permite niciun răgaz, fascinând, acaparându-l total pe telespectator imaginii în detrimentul realității trăite. Telespectatorul acționează nu dintr-o con-

134 Jacques ELLUL, *La parole humiliée*, Seuil, Paris, 1981, pp. 128-129.

vingere lăuntrică derivată din reflecție proprie sau realitate trăită, ci el devine vectorul unor acțiuni induse din exterior prin conectarea la mediul televizual. Acțiunea devine faptă amăgită întrucât derivă dintr-o reprezentare mistificată a realității.

Mistificarea realității prin imagini conduce la trivializarea adevărului și la diminuarea libertății.

„Cuvântul deposedat de conținut prin domnia imaginii ne face să pierdem sensul adevărului. Realitatea structurată prin imagini este o lume a necesității. Totul este necesar și evident. Cuvântul este mediul întâlnirii dintre persoane și în același timp reprezintă o expresie a libertății. Iluzia libertății, falsificarea și eliminarea ei se face prin impunerea imaginii în fața cuvântului. Atunci când omul este subjugat de imagini, el se mișcă într-o lume a necesarului; dar, totodată, reprezentarea realității prin imagini fiind o lume a evidenței, totul devine evident si omul nu mai conștientizează că se află într-o > »

lume a necesarului. Astfel, imaginea produce o dublă mutație: închiderea în necesar și imposibilitatea de a conștientiza acest lucru. *Homo videns* este finalmente un om care a pierdut libertatea sa profundă în mijlocul imaginilor produse prin tehnică”[135].

4. Modelarea minții prin tehnologia informației

4.1. *Dispersarea gândirii prin mediile tehnologice actuale*

Prin faptul că tehnologiile extind simțurile, plecând de la

135 Jacques ELLUL, *La parole humiliée,* Seuil, Paris, 1981, pp. 244-245. Ellul propune o atitudine prin care poate fi recuperată forța cuvântului viu atunci când nu ne lăsăm copleșiți de imaginea impusă prin tehnică. „Suntem datori să nu ne lăsăm iluzionați de imaginea adevărului tradusă prin grafice, diagrame și statistici produse de calculator. Cuvântul viu nu este produsul procesului: «calculatorul a zis». Calculatorul nu ar trebui să aibă niciodată cuvântul ultim”. Jacques ELLUL, *La parole humiliée,* Seuil, Paris, 1981, p. 286.

unitatea profundă dintre trup și suflet, se poate afirma interacțiunea dintre tehnologie și spirit, prin faptul că tehnologiile nu influențează direct doar simțurile, ci și puterile sufletești ale omului. Felul în care este focalizată atenția, maniera de orientare a gândirii, de structurare și de folosire a memoriei, toate acestea sunt influențate direct de către tehnologii. Neuroplasticitatea creierului, evidențiată de cercetările recente din neuroștiințe, pune și mai mult în lumină capacitatea rețelelor neuronale de a fl reconflgurate prin statornicia unui mod de a gândi și de a fl. Mintea poate fl modelată prin experiențe de gândire și de viață. Tehnologiile informației, spre deosebire de tehnicile tradiționale, prin interacțiunea foarte dinamică pe care o au, prin conectarea lor la sistemul nervos, influențează nemijlocit procesul cognitiv.

Tehnologiile informației nu extind doar simțuri ale omului, ci au capacitatea de a fi extensii ale minții omului, ale sistemului nervos care integrează deopotrivă emoții, amintiri, gânduri. Mediul prin care comunicăm gândurile influențează direct procesul cognitiv. Walter Ong arată cum scrisul, tiparul și computerul au constituit căi de tehnologizare a cuvântului. Alfabetul a produs o schimbare majoră a modului de a gândi. Rețelele neuronale ale omului înrădăcinat în Tradiția orală, obișnuit să gândească și să se exprime într-un mod distinct, asumând exigențele unui mediu nealterat de scris, sunt structurate diferit în raport cu traseele neuronale ale unei persoane formate într-o cultură bazată pe scris. *Discursul oral care angajează întâlnirea față către față presupune o prezență semnificativă a persoanei în cuvântul rostit. Cuvântul este însuflețit din interior, el este viu întrucât întruchipează concret și în multiple forme de comunicare non-verbale (gesturi, privire, etc.) prezența persoanei în cuvânt. In această perspectivă se evidențiază și mai clar afirmația Părintelui Dumitru Stăniloae că orice om este un cuvânt viu. Viața cuvântului rostit prin viu grai exprimă cunoașterea dinlăuntru, a unui gând generat în mediul său*

specific, cel al inferiorității puterilor sufletești. Acest cuvânt nu este marcat de artificialitatea

unei cunoașteri din afară, prin care se redă în mod exterior o anumită informație externalizată pe un anumit suport.

Alfabetul reprezintă o primă revoluție majoră în comunicare, influențând modul de gândire. *Cuvântul scris va fi expresia unei gândiri deopotrivă mai abstracte și mai exterioare, întrucât se va concentra nu atât spre o întoarcere a minții spre cele dinlăuntru, ci spre o orientare către un text scris pe un suport extern. Gândul nu va mai fi unul viu, întrucât nu este zămislit în interioritatea mediului său autentic de viață, sufletul, ci va fi structurat printr-o informație exprimată pe un suport fizic extern. Memoria nu va fi una anamnetică (specifică Tradiției orale), ci va fi una de aducere aminte dinafară, reproducând informația unui text scris.* Tiparul va generaliza și va impune pe scară largă exigențele gândirii structurate prin cultura bazată pe cuvântul scris. Tiparul, ca a doua revoluție majoră în comunicare, va contribui nu doar la formarea unei anumite gândiri, ci și la structurarea rețelelor neuronale într-un anumit fel. Computerul, ca a treia revoluție majoră în comunicație, va structura un mediu în care interacțiunea dintre > >
om și tehnologiile informației va fi determinantă pentru structurarea gândirii și a armăturii neuronale corespondente. Lumea ecranului diferă substanțial de universul paginii scrise tipărite, iar fluxul cognitiv, precum și traseele neuronale sunt reconflgurate într-un mod diferit, adecvate la noul mediu.

Nicholas Carr arată diferența dintre lectura unei cărți tipărite și a unei cărți electronice. El arată că reader-ul digital Kindle de la Amazon, lansat în 2007, încorporează ultimele tehnologii de afișare și funcții de citire. Dar o proprietate importantă care-i crește semnificativ atractivi- tatea este că incorporează internet, astfel încât există posibilitatea căută-

rilor pe Google, a navigărilor pe diferite site-uri, ascultarea de MP3-uri, etc. Kindle transformă cuvintele în hypertext, astfel încât lecturarea de pe e-book este semnificativ diferită față de lectura unei pagini tipărite. Comoditatea indusă de Kindle, facilitățile multiple transformă lectura într-o dispersie spre diferite informații, astfel încât nu mai poate fi realizată adunarea minții din exercițiul unei cărți tipărite. Unitatea și coerența unei viziuni transpuse într-o carte tipărită sunt erodate prin risipirea minții angajate într-o lectură electronică.

Trecerea cărții spre domeniul digital nu înseamnă o simplă substituire a cernelii cu pixeli; modificarea mediului implică schimbarea gândirii. Va fi un nou mod de a lectura și de a gândi. Concentrarea într-o lectură electronică este mult slăbită fată de cea realizată în >
cadrul unei lecturi a cărții tipărite. Carr arată că atunci când o carte tipărită se transformă într-una electronică, ea se apropie de ceea ce înseamnă un website. Atenția este ispitită prin tot ceea ce presupun link-urile și stimulentele digitale ale mediului electronic. Liniaritatea și unitatea cărții tipărite sunt destructurate, proprietățile unor dispozitive precum Kindle sau iPad-ul de la Apple, transformând semnificativ modul de lectură. Modificarea lecturării va influenta modul de >
scriere, întrucât evident tastarea nu este echivalentă cu scrierea.

Nicholas Carr evidențiază felul în care internetul modelează gândirea, având o influență directă asupra creierului uman. Carr arată cum odată cu dezvoltarea tehnologiilor informației s-a conectat tot mai mult la aceste medii, intrând în cursa unei „upgradări”, folosind calculatoare cu microprocesoare tot mai rapide. A început să treacă la hard disk-uri măsurate în gigabiți, la folosirea Amazon-ului, eBay, MP3-uri, streaming video, broadband, Napster, Google, Bla- ckBerry-uri,

microblogging, smartphone-uri, meetbooks. A devenit membru activ al rețelelor de socializare. Fascinat de bogăția de informații, de rapiditatea de procesare a acestora, a fost sedus de puterea internetului. Prin 2007, Carr, obișnuit în trecut cu o concentrare sporită și o atenție crescută, date de lecturarea statornică a cărților tipărite, a început să se îndoiască de forța minții structurate prin tehnologiile informației. El a început să recunoască influența internetului asupra gândirii sale, faptul că dincolo de noutatea și de bogăția informațiilor, gândirea structurată prin mediile tehnologiilor informației rămâne la suprafață, fără să poată aprofunda o anumită linie de gândire. întrucât cunoașterea nu este echivalentă cu informația, mintea lui conectată tot mai mult la mediile electronice era structurată pe ceea ce presupune o procesare a informației, fără să mai aibă abilitatea dezvoltării unei cugetări lăuntrice. El și-a dat seama că nu doar gândirea și obiceiurile sale se modificau semnificativ pe măsură ce era tot mai conectat la mediile electronice, ci inclusiv creierul său era amprentat într-o anumită măsură de mediile respective.

Nicholas Carr precizează în acest sens:

„Chiar felul în care funcționa creierul meu părea să se schimbe. Atunci a început să mă preocupe incapacitatea mea de-a da atenție unui lucru mai mult de câteva minute. La început am socotit că problema era un simptom de atrofiere a minții la vârsta mijlocie, însă creierul meu, mi-am dat seama, nu doar o lua razna. Era flămând. Cerea să fie hrănit asa cum îl hrănea netul - si cu cât
> >
înghițea mai multă hrană, cu atât foamea sporea. Chiar și atunci când nu eram lângă computer, tânjeam să-mi verific mailul, să clichez pe linkuri, să fac ceva Googling. Voiam să

fiu *conectat. Așa.* cum Microsoft Word mă transformase într-un procesor de cuvinte în carne si oase, internetul, am simtit, mă transforma în ceva asemănător cu o mașină de procesare a datelor de mare viteză, un HAL uman. Mi s-a făcut dor de vechiul meu creier”[136].

Carr arată că poți fi superficial în lectura unei cărți tipărite, precum există posibilitatea de a păstra o anumită profunzime navigând pe internet, însă mediul tehnologic al internetului este cel care favorizează și răsplătește superficialitatea în gândire. Logica acestu

136 Nicholas CARR, *Superficialii. Efectele internetului asupra creierului uman,* Ed. Publica, 2012, București, pp. 36-37.

imediu fiind dată de informație și de divertisment, digitalizarea gândirii presupune o alienare a acesteia în sensul în care ea este dezvoltată în cadrele impuse de mediu. Iar mediul tehnologiei informației cultivă o gândire împrăștiată, întrucât acest mediu organizează în mod riguros duhul lumii de risipire, de neadunare, de dispersie spre cele exterioare și insignifiante din punct de vedere al relevanței în ordinea profunzimii existențiale. Internetul stimulează furnizarea de stimuli senzoriali și cognitivi (repetitivi, intensivi, interactivi, adictivi), care produc modificări serioase și rapide în structurarea și funcționarea rețelelor neuronale.

Carr arată prin exemple concrete modul prin care accesarea constantă a internetului acționează asupra creierului, influențând direct inclusiv comportamentul nostru. De exemplu, chiar acțiunile fizice ne sunt influențate. Plimbatul mouse-ului, clicul dat, scrolling-ul, tastarea sunt mișcări care pe măsură ce sunt făcute, facilitează livrarea prin intermediul internetului a unor stimuli vizuali, senzoriali, auditivi. Prin degetele noastre vin senzații furnizate de către mediul informațional, fiind deopotrivă conectați vizual și auditiv la stimuli în permanentă mișcare, pe măsura navigării online. Internetul furnizează un sistem de răspunsuri și recompense care încurajează repetarea acți-unilor fizice si mentale. Această situație contribuie la refacerea unor > >
trasee neuronale în conformitate cu gândurile și gesturile repetate, induse de stimulii informaționali și senzoriali generați de mediul tehnologiei informaționale.

Nicholas Carr arată cum utilizarea rețelelor de socializare, a postărilor pe bloguri, a așteptării comentariilor și vizualizărilor, a urmăririlor acestora, interacțiunea puternică generată de mediul tehnologiei informaționale oferă posibilitatea unei comunicări și informări rapide, dar, totodată, ne transformă în cobai care așteaptă cocoloașe de hrană socială sau intelectuală. Internetul stăpânește atenția noastră într-o măsură mult mai mare decât au făcut-o televizorul, radio-ul 342sau presa tipărită. *Internetul ne furnizează imaginea unei minți devorate de un mediu. In locul unei reculegeri lăuntrice, a exersării unei inte- rioități printr-o lucrare de tip lăuntric, ne lăsăm absorbiți de un mediu artificial, decuplându-ne progresiv de realitatea efectivă.*

Internetul ne captează atenția, ne seduce mintea, angajând-o într-un mediu care nu le întărește, ci le erodează prin imprăștiere.

„Cacofonia de stimuli ai netului scurtcircuitează atât gândirea conștientă, cât și pe cea inconștientă, împiedicând mințile noastre să gândească fie mai profund, fie mai creativ. Creierii noștri se transformă în simple unități de procesare a semnalelor, ce mână rapid informațiile în conștiință și apoi în afara ei”[137].

137 Nicholas CARR, *Superficialii. Efectele internetului asupra creierului uman,* p.166. Utilizarea intensă a internetului are consecințe neurologice. Carr subliniază: „Pe măsură ce timpul pe care îl petrecem scanând pagini de web elimină timpul în care citim cărți, pe măsură ce timpul pe care îl alocăm schimbului de mesaje-text minimale elimină timpul în care compunem fraze și paragrafe, pe măsură ce timpul consumat sărind de la un link la altul elimină timpul dedicat reflecției și contemplării tăcute, circuitele care susțin aceste vechi funcții intelectuale slăbesc și se destramă. Creierul reciclează neuronii și sinapsele nefolosite pentru alte activități, mai presante. Dobândim noi dexterități și perspective, dar le pierdem pe cele vechi” (p. 167).

Mediul tehnologiei informaționale nu influențează doar mintea și structura creierului, ci afectează puterile sufletești. Calități precum sensibilitatea, calitatea unor emoții, empatia, altruismul sunt tocite prin utilizarea statornică și intensă a acestui tip de mediu. Joseph Weizenbaum, un informatician de la MIT, între 1964-1965 a realizat un program care facilita interacțiunea om - calculator. Entuziasmul stârnit de cercetarea din inteligența artificială a generat perspectiva asimilării creierului cu un calculator. Limbajul natural al omului putea fl redat prin limbajul codificat al calculatorului. Lingviștii calculatoriști, conduși de Noam Chomsky, colegul lui Weizenbaum de la MIT, credeau că prin programele calculatorului pot să redea limbajul omului. Weizenbaum și-a botezat programul care exprima interacțiunea dintre om și computer cu numele Eliza, după Eliza Doolittle, florăreasa care, în piesa lui Bernard Shaw, *Pygmalion,* învață să vorbească în mod corect engleza de la profesorul de fonetică Henry Higgins.

Programul Eliza și-a dobândit în curând o mare notorietate în campusul de la MIT. în scurt timp, folosită și în alte școli, Eliza a devenit așa cum a consemnat și presa vremii o „jucărie națională”. Conversarea cu Eliza însemna un fel de variațiune a testului Turing. Weizenbaum a fost surprins să constate că oamenii voiau să creadă că Eliza era o mașină gânditoare, intenționând să-i insufle anumite calități umane. *Oamenii, dorind să umanizeze mașina, ajungeau să fie ei tot mai mult asemenea mașinilor. Pe măsură ce interacțiunea dintre om si > > > calculator devenea tot mai intensă, omul, deși inițial este cel care programează mașina, ajunge să fie el cel programat. Pe măsura angajării într-o relație tot mai intensă și constantă cu mașina, omul nu ajunge doar să*

muncească precum o mașină, ci să gândească asemenea mașinii, totodată facultățile sale sufletești devenind tot mai aplatizate, mai robotizate.

Weizenbaum a fost contrariat de rezultatele interacțiunii dintre om și calculator, plecând de la programul Eliza. în 1976 el a publicat cartea *Puterea computerului și rațiunea umană.* El sublinia că pentru a înțelege implicațiile tehnologiilor informaționale, era important ca acestea să fie analizate într-o perspectivă mai cuprinzătoare, care viza efectele celorlalte tehnologii din trecutul omenirii. El a arătat că o anumită tehnologie, devenită parte din materialul din care omul construiește lumea, odată adoptată, nu mai poate fi părăsită, fără anumite consecințe ce destabilizează societatea. O tehnologie intelectuală, devenind un mediu structurant pentru gândirea și viața omului, devine vitală, exercitând o anumită presiune, fiind integrată tot mai rapid. Pe măsura extinderii, mediul tehnologic este cel care integrează tot mai rapid existența omului.Weizenbaum arată cum adaptarea rapidă a calculatoarelor, fără o reflecție și evaluare critică, a generat un entuziasm care a condus la o expansiune supraaccelerată a computerului în toate domeniile de activitate ale omului. Computerul va deveni mediul prin care nu doar munca omului va fl mediată, ci totodată existența și viața omului la modul cotidian vor fl mediate de calculator. *Omul în societatea informațională nu mai gândește, simte și trăiește nemijlocit. Gândurile, emoțiile, sentimentele, gesturile sunt mediate prin intermediul mediului tehnologiei informaționale. Weizenbaum, în urma cercetării făcute, a ajuns la concluzia că ceea ce ne face mai umani nu ține de ceea ce este calculabil, de eficiența de tip tehnocratic, ci de experiențele care ne modelează memoria, gândirea și simțirea într-o măsură ce activează și cultivă capacitățile noastre empatice.*

însă, pe măsură ce interlocutorul nostru va deveni tot mai mult un ecran, substituind prezența vie a omului, vom

sacrifica tot mai mult din specificitatea umanității noastre. Ne vom eroda tot mai mult capacitățile date în noi prin chipul lui Dumnezeu din fiecare dintre noi, luând tot mai mult chipul mașinii ce ne modelează gândirea și existența. Weizenbaum a fost tratat de informaticienii reprezentativi ca un eretic, ca unul care a trădat din interior cauza pentru progresul inteligenței artificiale. John McCarthy, unul dintre organizatorii Conferinței despre inteligența artificială de la Darthmouth, vorbind în numele mai multor tehnologi progresiști a numit cartea lui Weizenbaum ca fiind nerezonabilă.

Calculatorul, ca mediu de extensie a simțurilor, a memoriei si a procesului cognitiv reprezintă un amplificator neuronal puternic. Norman Doidge arată cum calculatorul extinde capacitatea de procesare a creierului, dar totodată îl si modifică. Mediul electronic este foarte eficient în modificarea creierului, întrucât există o ușurință între conectarea dintre sistemul nervos si mediul electronic. Cineva > conectat în mod constant la mediul tehnologiei informaționale devine vulnerabil în fața faptului că sufletul transformă cele mai intime și personale activități umane în pași codificați conform logicii computaționale. în loc să gândim și să acționăm conform propriilor cunoștințe și intenții, ajungem să executăm secvențe succesive din cadrul unui algoritm.

Cercetările din neuroștiințe au evidențiat faptul că atât o gândire profundă, cât și empatia și compasiunea, necesită o minte calmă și atentă. Antonio Damasio, un cercetător reprezentativ din domeniul neuroștiințelor și un practician clinic în neurologie, arată că emoțiile elevate și gândurile profunde se nasc din procese neuronale inerent lente. Aceste cercetări evidențiază în mod ferm că o minte distrasă, cu atenția sfărâmată, obișnuită cu multitasking-ul nu doar că nu

poate dezvolta o gândire profundă, ci este incapabilă să genereze o empatie semnificativă. Superficialitatea unei minți risipite și alienate prin logica divertismentului, specifică mediului tehnologiei informaționale se manifestă nu doar în cadrul procesului cognitiv, ci și în cel al trăirilor sufletești. Prin diminuarea capacității de contemplare, în urma bombardamentului senzorial și informațional, este afectată nu doar profunzimea gândirii, ci și cea a emoțiilor și a trăirilor sufletești. Mediul tehnologiei actuale nu doar aplatizează gândurile și sentimentele, ci și dezvoltă o adaptabilitate mentală, printr-o logică de tip conexionist. Omul conectat la calculator, deși se crede updatat, original și creativ, el este în fapt plat și conformist, integrat în duhul mediului tehnologiei informaționale care-l acaparează, modelându-l în consecință.
>

Problematic nu este atât impactul puternic al calculatorului pentru gândirea și viața omului de astăzi, ci entuziasmul, adesea frenetic prin care omul se bucură de transformarea lui într-o mașină, robotizarea omului fiind văzută ca un progres al inteligenței artificiale.

„Computerele, după cum a subliniat Joseph Weizenbaum, respectă reguli; ele nu emit judecăți. în loc de subiectivitate, ele ne oferă formule Weizenbaum avertiza că, pe măsură ce suntem mai obișnuiți cu computerele și tot mai dependenti de ele, vom fi tentați să le încredințăm «sarcini care solicită înțelepciune». Și odată ce facem acest lucru, nu mai există cale de întoarcere. Softul le va fi indispensabil acelor sarcini. E greu să reziști seducțiilor tehnologiei și, în epoca noastră de informații instantanee, beneficiile vitezei și eficienței pot să pară fără egal, dezirabilitatea lor fiind indisputabilă. Eu însă continui să sper că nu vom păși cuminți în viitorul al cărui scenariu îl descriu pentru noi informaticienii și

programatorii noștri. Chiar dacă nu punem preț pe cuvintele lui Weizenbaum, suntem datori fată de noi înșine să le luăm în seamă, să fim atenți la ceea ce suntem pe cale să pierdem. Cât de trist ar fi, mai ales când vine vorba despre creșterea minților copiilor noștri, dacă am accepta fără discuție ideea că «elementele umane» sunt demodate și dispensabile”[138]. Superficialitatea în gândire și în simțire generată de mediul tehnologiei informaționale este favorizată de multitaskingul mental indus de navigarea pe net. Comutarea între sarcini multiple, solicitate simultan scurtcircuitează înțelegerea. Teama de a ne decupla de conectarea la fluxul informațional exprimă frica de a nu rămâne izolați, de a nu fi în afara lumii, în afara mersului ei. Solicităm inter- netului să ne întrerupă tot mai des și în variate forme, întrucât ne este indusă o sete de noutate, de a deveni cât mai recenti, de a nu rămâne demodati, neconectati si nealiniati la ritmul bulversant de accelerat al schimbărilor, induse de tehnologiile actuale. Credem că tehnologia ne face mai inteligenți, că utilizarea, de exemplu, a unui smartphone contribuie la sporirea inteligenței noastre. Jordan Gra- fman de la unitatea de Neurologie Cognitivă și din cadrul Institutului Național de Tulburări Neurologice și Atac Cerebral din SUA arată că

138 Nicholas CARR, *Superficialii. Efectele internetului asupra creierului uman,* pp. 295-296.

multitaskingul, deși contribuie la creșterea capacității de procesare a informațiilor de către creier, diminuează capacitatea de a gândi profund și creator. Se favorizează preluarea soluțiilor convenționale, oferite și preluate în mod facil, fără implicarea și deliberarea unei judecăți personale. David Meyer, neurolog la Universitatea din Michigan, specialist în multitasking, afirmă un punct de vedere similar. El arată că *multitaskingul ne învață cum să devenim eficienți în superficialitate.*

Nicholas Carr arată că sediul companiei Google din Silicon Valley, Googleplex este biserica internetului, religia fiind practicarea unei efi- ciențe de tip tehnocratic. Directorul general de la Google, Eric Schmidt arată că bazele companiei Google sunt date de știința măsurării, a capacității de calcul și de a sistematiza tot ceea ce se face. Internetul este un mediu proiectat pentru a extinde și a aprofunda spiritul generator și organizator al sistemului, promovat de Frederick Taylor. Prin tehnologiile intelectuale promovate, afacerea Google este una de distragere a atenției. Deși se promovează informația, nu poate fi dobândită o înțelepciune bazată pe adunarea minții, pe profunzime și ingeniozitate personală. Digitalizarea cărților prin programul Google Book Search urmărește o concentrare a unei informații care prin procesare devine sursa risipirii și superficialității gândirii. Biblioteca digitalizată nu este o bibliotecă de cărți, este o bibliotecă de fragmente de opere, de link-uri și trimiteri integrate în hypertexte, așa cum evidențiază Nicholas Carr. Eficiența digitalizată prin biblioteca virtuală, utilă și comodă în instru- mentalizarea informației conduce la un faliment al gândirii profunde, formate prin efortul susținut al unei minți antrenate cu lectura cărții tipărite. Citirea rapidă de pe ecran și

căutarea informației relevante substituie descoperirea sensului profund al textului prin efortul constant depus cu multă răbdare pentru deslușirea semnificațiilor adânci ale spiritului imprimat în litera textului.

Susținătorii lui Google consideră inteligența echivalentă cu procesarea datelor. Astfel, mintea omului nu doar că se aseamănă cu softul calculatorului, ci efectiv creierul este considerat ca fiind un computer. Google susține credința lui Taylor că inteligența este rezultatul unui proces algoritmic, că eficiența de tip tehnocratic reprezintă finalizarea unei sistematizări totale care va permite un progres în gândire și în productivitatea muncii. Reducerea creierului la un computer care pentru a progresa are nevoie de un procesor mai rapid și mai eficient înseamnă denaturarea unei perspective de reprezentare autentică a creierului și a gândirii.

Nicholas Carr precizează:

„Google nu este nici Dumnezeu, nici Satana, și dacă există umbre în Googleplex, ele nu sunt decât deliruri de grandoare. Ceea ce deranjează la fondatorii companiei nu este dorința lor pușteasc ă de a crea o mașină al naibii de cool, care să fie capabilă să-și depășească în inteligență creatorii, ci îngusta concepere a minții omenești care dă naștere unei astfel de dorințe”[139].

139 Nicholas CARR, *Superficialii. Efectele internetului asupra creierului uman,* p. 237. în lucrarea din 1993, *Technopolis,* Neil Postman prezintă sugestiv reperele semnificative ale sistemului lui Taylor cu privire la managementul științific. Postman menționează: „Scopul primordial, dacă nu singurul, al muncii și gândirii omenești, este eficiența; calculele tehnice sunt în toate privințele superioare judecății omenești; de fapt, judecata omenească nu prezintă încredere, deoarece este afectată de inexactitate, ambiguitate și inutilă complexitate; subiectivitatea este un obstacol în calea gândirii limpezi; ceea ce nu se poate măsura fie nu există, fie nu are nicio valoare; treburile cetățenilor sunt cel mai bine orientate și conduse de experți” (p. 206).

în mediul virtual este trăită o existență cu o viteză amplificată artificial, mintea fiind supusă unei constante suprastimulări informaționale. Conectarea permanentă sau îndelungată la multiple surse de informare determină o structurare a unei gândiri care nu mai este expresia unei anumite așezări lăuntrice. Mai multe studii din domeniul neuroștiințelor au evidențiat că angajarea minții într-o lucrare stăruitoare, în care gândurile se formează și sunt aprofundate printr-un efort de adunare a minții, ce presupune inclusiv deconectarea de la suprastimularea informațională exterioară, determină o reflecție profundă. Gândirea nu presupune doar o procesare de informații care rămâne la suprafață. Esența gândirii nu se materializează în aparențele furnizate de informații interconectate.

Prin interacțiunea tot mai extinsă și mai aprofundată dintre om și calculator, atribuțiile rațiunii umane sunt delegate progresiv raționalității de tip artificial. Gândirea vie a omului devine tot mai artificializată, mai asemănătoare cu logica de tip computațional a calculatorului, iar inteligența artificială este investită tot mai mult cu ceea ce ține de competențele specifice ale gândirii umane. Omul generează o lume artificială din ce în ce mai complexă, un mediu virtual din ce în ce mai sofisticat, iluzionându-se că gândirea umană deține controlul în raport cu inteligența artificială a sistemului tehnologic creat, în timp ce rațiunea omului devine tot mai tehnicizată.

în mentalitatea structurată prin lumea tiparului s-a dezvoltat o gândire bazată pe o capacitate de concentrare, de sporire a atenției și pe o reflecție personală, plecând de la evaluarea unui text tipărit. în fața textului imprimat, mintea se desprinde de multitudinea surselor exterioare, concentrându-se pe urmărirea textului autorului, încercând să pătrundă în mintea autorului pentru a înțelege sensul textului scris. Concentrarea și atenția exercitate constant favorizează o adunare a minții. Totodată, mintea nu rămâne pasivă, redusă doar la un recep- tacol al unei informații scrise de un anumit autor. Mintea formată prin cultivarea îndelungată dată de asceza unei lecturi tradiționale, de familiaritatea unei existențe trăite în proximitatea cărților își dezvoltă capacitatea unei reflecții personale. în schimb, mintea conectată constant la mediul virtual tinde să fie risipită, să dezvolte o gândire diluată în ceea ce presupune capacitatea de concentrare, de atenție, dar și în dimensiunea unei reflecții personale. Mintea care navighează pe Net tinde să rămână la suprafață, cu o capacitate diluată în ceea ce presupune construirea unui raționament serios, profund și personalizat.Procurarea rapidă de informații furnizată de Internet nu asigură automat o dezvoltare a unei gândiri serioase. Invocarea faptului că Netul asigură accesul rapid și facil la marile biblioteci ale lumii, faptul că pot fi consultate cu ușurință manuscrise și colecții rare (de neimaginat în alte vremuri) nu înseamnă că lucrurile se întâmplă ca atare. Faptul de a invoca accesul la o diversitate informațională, de a rămâne captivii primatului informației în actul cunoașterii arată un anumit orgoliu de a echivala cunoașterea cu informația. însă, cunoașterea profundă și serioasă nu se

epuizează în informație. Leo Chalupa, specialist în neurobiologie la Universitatea din California afirmă:

„Internetul este cel mai mare detractor al gândirii serioase de la invenția televiziunii. El este un devorator de timp în toate formele de frivolități. Ce poate fi mai eficient pentru întreruperea unui proces de gândire serioasă decât bombardarea intermitentă cu informații? [...] Sfatul meu este că dacă vrei să dobândești o gândire serioasă, ar fi bine să te deconectezi de la Internet, telefon și televiziune”[140].

4.2. *Efectul televiziunii asupra minții omului*

Există mai multe studii din diferite domenii de cercetare (neuroș- tiințe și neuropsihologie) care indică efectele televiziunii asupra minții omului, structurării și funcționării creierului. Este important să se înțeleagă că linia prin care este evidențiat acest impact al televiziunii asupra minții și sufletului, nu înseamnă o critică lipsită de argumente, o poziționare bazată pe o polemică gratuită, ci exprimă o atitudine de a încerca să înțelegem ce ni se întâmplă, cum este posibilă modificarea și alterarea minții și a stării de conștiință prin intermediul mediului televizual. McLuhan asuma temerar și profetic această linie încă din anii I960,

140 Leo CHALUPA, *The Greatest Detractor to Serious Thinking Since Television,* p. 44, http://www.msuedtechsandbox.com/MAET/year3-2011/wp-content/uploads/chalupa.pdf. Exigențele gândirii, inclusiv a celei de tip discursiv, presupun existența unui context, a orientării gândului, claritate și o capacitate de a realiza o evaluare comparativă între informații. Ernst Poppel, specialist în neuroștiințe la Institutul de Psihologie Medicală din cadrul Universității din München precizează: „Gândirea este necesar să fie definită în cadrul unui context. Fără context, navighez pe Internet fără nicio orientare [...]. A gândi trebuie să fie despre ceva anume, într-o manieră ce presupune claritate în vederea unei evaluări comparative” (Ernst PÒPPEL, *Thinkingas Therapy in a World of Too Much,* p. 380).

subliniind că nu conținutul mesajului este relevant, ci mediul prin care se comunică. El arăta că nu este important ce anume vizionăm la TV, ci faptul că ne uităm la televizor constituie esențialul.

Sunt mai mulți cercetători (Herbert Krugman, Erich Peper) care au arătat că o conectare la mediul televizual, generează un anumit răspuns electric al creierului, condiționat nu de conținut, ci de mediu. Undele cerebrale trec în starea a - o stare de pasivitate, inhibând activitatea specifică emisferei stângi (responsabilă cu reflecția și analiza). Vizionarea prelungită la TV favorizează subminarea inițiativei personale, a reflecției critice; preluarea controlului de către mediul televizual, con- statându-se o puternică influență asupra minții și a sufletului.

Jerry Mander arată că televizorul, în loc să antreneze atenția, o suspendă, contribuind la blocarea comportamentelor bazate pe inițiativă proprie. Vioiciunea unei minți, aflate în stare de trezvie este substituită de amorțirea și anestezierea date de o stare de pasivitate, specifică hipnozei. Confuzia și intensificarea stresului, supra-stimu- larea senzorială și informațională, bombardamentul de știri, dublat de faptul că nu ne putem implica personal în realitățile prezentate, dependențele create de TV, inducerea fantasmelor sunt coordonate ale mediului televizual.

Toate aceste coordonate sunt aspecte structurale ale mediului tehnologiei informației.

„Efectul hipnotic, ca și modificările neurologice pe care le impune vizionarea TV, sunt inerente naturii tehnologiei video, comunicării artificiale și bolnave presupuse de vizionarea TV. Televiziunea nu se va putea niciodată reforma, deoarece, oricât de mult ar avansa tehnica imaginile video - care clipesc

cu rapiditate - nu vor putea fi procesate de creierul uman la fel ca imaginile unor lucruri care există și sunt văzute în reflecția lumii exterioare. Mintea omului este făcută pentru a vedea lucrurile, lumea, așa cum sunt ele în realitate, și nu imaginea contrafăcută, simulată, iluzorie a ei. Prețul iluziei poate fi mai mare decât își poate permite omul să plătească”[141].

141 Virgiliu GHEORGHE, *Efectele televiziunii asupra minții umane - si despre cresterea copiilor în lumea de astăzi,* Ed. Evanghelismos, București 2005, p. 159. Televiziunea substituie puterile naturale ale minții, generând dependențe severe și realizând un orizont artificial de așteptări. „Ce extinde, amplifică și totodată substituie în mod prioritar televiziunea? înseși puterile cognitive ale minții, puterea de comunica, de a analiza, de a înțelege. Televiziunea se adresează minții, căreia îi pune la dispoziție nu doar mai multă informație despre lume, ci și grilele de interpretare sau de judecată a acesteia. Vedem cu ochii televizorului, gândim cu ajutorul lui situațiile pe care tot el ni le prezintă, cunoaștem partea din lume sau lumea pe care ne-o arată, ne înțelegem pe noi înșine așa cum acesta ne sugerează că suntem. Prin toate acestea televiziunea ajunge să substituie marea parte a facultăților cognitive (și afective) ale minții noastre, pasivizând și inhibând în același timp aceste puteri ale minții”. Virgiliu GHEORGHE, *Efectele televiziunii asupra minții umane - si despre creșterea copiilor în lumea de astăzi,* Ed. Evanghelismos, București 2005, p. 183. „In cazul televiziunii, dependența nu este dată doar de amputarea unor puteri ale sufletului și ale minții, datorată substituirii unor facultăți (înțelegerea, comunicarea personală etc.), a unor comportamente (comportamentul comunitar sau religios) sau a trăirilor afective. Intervine și un alt mecanism care întărește dependența. Este vorba de crearea unor nevoi noi, nevoi pe care tot televiziunea se oferă să le satisfacă. Astfel televizorul ajunge să cultive un nou orizont de conștiință și existentă umană”. Virgiliu GHEORGHE, *Efectele televiziunii asupra minții umane — si despre creșterea copiilor în lumea de astăzi,* Ed. Evanghelismos, București 2005, p. 184.

Specialiști reprezentativi din domeniul cercetării neuroștiințelor subliniază că televiziunea nu doar că are un efect semnificativ asupra minții și sufletului omului, dar există o influență asupra structurilor neuronale ale creierului. O activitate repetată implică reconflgurări corespunzătoare la nivelul creierului. Experiența lumii, în cadrele ei naturale, lăsate de Dumnezeu, legătura copilului cu părinții, împrejurările de viață trăite la modul concret nu pot fl substituite de mediul tehnologic artificial, cel televizual și virtual, oricât de performantă ar fi tehnologia.William Greenough de la Universitatea din Illinois și Richard Lerner de la Universitatea de Stat din Pennsylvania arată că structurile și funcțiile creierului la copii și tineri, în mod special, sunt afectate prin vizionarea TV. O conectare constantă la mediul televizual implică formarea anumitor structuri corticale. Ecranul televizorului sau al calculatorului devine un mediu de existență, cu implicații profunde în structurarea creierului și a minții, substituind treptat, dar ferm, bucuria și spontaneitatea vieții trăită în mediul natural al realității date de Dumnezeu. Persuasiunea mediului televizual este covârșitoare, ajungând să însușim ca fiind adevărat ceea ce vizionăm. Nu contează veridicitatea sau argumentarea celor prezentate, ci frecvența cu care ne sunt inoculate imaginile ce reprezintă o anumită situație.

Mediul televizual și în general mediul tehnologiei informației structurează o mentalitate puternic înrădăcinată în cultura imaginii de sine, o cultură bazată pe narcisism. Ecranul nu reprezintă doar un mediu cu impact în ceea ce privește mintea și sufletul, ci promovează și organizează în mod detaliat cultul propriei imagini (obsesia pentru *selfie* este sugestivă în acest sens). *Imaginea contează mai mult decât*

realitatea efectivă. Pe această linie, opinia publică devine un fel de tribunal impersonal care amendează pozițiile exprimate public. Omul branșat la mediul tehnologic, cu greu se poate opune valului generat de opinia publică.

In această perspectivă, logica de tip conexionist, de acomodare, de integrare în sistem este asumată și promovată, întrucât există teama de a nu fi marginalizat, de a nu fi etichetat ca fundamentalist, anacronic sau extremist. Omul se teme mai mult de izolare decât de faptul de a se lăsa înregimentat, inclusiv sub deviza unor lozinci în care nu crede. Nevoia de a fi acceptat și confirmat se dovedește a fi prioritară în raport cu nevoia de adevăr. Atunci când accentul este pus pe imagine, curajul mărturisirii este pus în paranteze, preferându-se confortul conformismului.

Asumându-se atitudinea care preferă imaginea în raport cu realitatea, se ajunge la preferința inoculării fantasmelor față de orientarea
înspre adevăr. Ecranul mediului tehnologic configurează o lume în care trezvia este erodată, fiind cultivată o imaginație învecinată cu promovarea unor himere. Adevărul nu mai este o realitate dată, ci una construită, plecându-se de la diferite tipare ideologice. Neomarxismul cultural se înscrie pe o asemenea linie ideologică.

Libertatea consumatorului de televiziune constituie o marfa, gândurile și sentimentele lui fiind alterate, inoculându-se preferința pentru idolii societății de consum: bani, plăcere, putere. Toate acestea sunt înscrise în logica divertismentului. Orice aspirație este circumscrisă pentru dobândirea fericirii promise, în cheie hedonistă și materialistă. Virgiliu Gheorghe subliniază acest lucru, arătând că televiziunea afirmă cu subînțeles: „te joci, te distrezi și mai și câștigi bani”,

atrăgându-și telespectatorii prin diferite jocuri concurs.

Divertismentul, publicitatea, propaganda sunt eficientizate prin mediul televizual, întrucât există o putere de tip magic prin care sunt instrumentalizate și manipulate mințile oamenilor. Crearea unei imagini și plasarea ei în mintea consumatorului TV activează mecanisme ce promovează legături de tip magic. Ioan Petru Culianu evidențiază modul în care mediul mass-media de astăzi substituie lucrarea magilor de odinioară, tehnologia permițând o democratizare și o extindere a magiei la nivelul publicului larg. Magicianul cunoaște minte subiectului asupra căruia operează dorințele și aspirațiile sale, instrumenta- lizându-le în conformitate cu scopul propus.

In mediul tehnologic totul este transformat în marfa livrabilă, cuantificându-se în parametrii financiari, avându-se în vedere profitul și puterea. Aspirații lăuntrice, trupuri și suflete de oameni devin marfa. Jerry Mander arată că în momentul în care oamenii au fost separați de experiențele lor lăuntrice, fiind fragmentați în interiori- tatea lor și dispersați înspre cele exterioare, viețile interioare ale oamenilor au devenit produse livrate în spectacolul mediatic al jAou'-urilor televizate. Sentimentele sunt transformate în mărfuri. Mander subliniază că ne-am transformat în mărfurile pe care le cumpărăm.Toate aceste manipulări sunt posibile prin puterea magică exercitată prin intermediul mediului televizual.

„Micul ecran este un iluzionist perfect, el poate plăsmui cu ușurință orice realitate. Tot ceea ce mintea omului poate zămisli, televiziunea este capabilă să întruchipeze. Ea se joacă cu lumea cu realul, cu timpul, cu viața și cu moartea. La televizor nu are importanță ce este, ci ceea ce se vede, ceea ce poate crea iluzia că este adevărat, ceea ce poate impresiona efectiv și trezi încrederea. Prin această putere extraordinară de a iluziona mulțimile, televiziunea este, practic, cel mai performant mag care a existat vreodată. Ea oferă indivizilor puterea, chiar dacă una iluzorie. Puterea de a te afla deasupra destinului oamenilor micului ecran, a vieții, a suferinței și a morții, de a intra în contact empatie cu spiritul, cu forțele care mișcă din afară sau din interior lumea micului ecran, de a trăi intens plăcerea, senzația însăși de putere de a te afla în esența lucrurilor, de a depăși limita spațio-temporalității propriei existențe prin așezarea deasupra lumii și timpului TV "[142].

142 Virgiliu GHEORGHE, *Efectele televiziunii asupra minții umane - și despre creșterea copiilor în lumea de astăzi,* Ed. Evanghelismos, București

Fantasmele promovate în mediul televizual sunt amplificate și transmise, parazitându-se mintea telespectatorului. Acele fantasme alterează conștiința consumatorului de televiziune. Spațiul mediatic devine un mediu de existență prin care este promovată o cultură a fantasticului și a iluzoriului. Virgiliu Gheorghe demonstrează convingător faptul că fantasmele induse prin mediul televizual sunt viruși mediatici. Branșat la mediul tehnologic, omul contemporan se află sub presiunea puternică și sistematică a acestor viruși mediatici care invadează mintea și sufletul celui conectat.

In această perspectivă, mediul tehnologiei actuale riscă să devină universul concentraționar prin care mintea omului contemporan este reeducată în spiritul tehnoglobalismului actual. Dacă lumea este privită prin intermediul ecranului, înțelegerea ei este cea oferită de înțelesurile artificiale, structurate prin fantasmele mediului respectiv. Omul supus reeducării exercitate prin sistemul tehnologic este afectat în identitatea si demnitatea sa, existenta sa fiind transformată într-un simulacru. *Mediul tehnologic se impune ca un refugiu pentru masele amăgite și care preferă himera în locul adevărului, imaginea în detrimentul realității, simulacrul în fața vieții. Omul reticular, cel integrat perfect în sistemul mediului tehnologic se abandonează fantasmelor promovate magic.*

Robia minții și a sufletului realizată prin puterea magică a fantasmelor induse prin mediul televizual sunt posibile întrucât

2005, pp. 333-334.

„Fantasmele reprezintă celula constitutivă a țesutului lumii televizualului, cărămida de construcție a mediului de conștiință global sau universal. Fantasma, acest ochi al împletiturii realității virtuale, deși poate fi alcătuită din mai multe imagini, constituie unitatea de bază în care este înscrisă logica și mecanismul de funcționare a mediului televizual Imaginile la televizor sunt sau compun fantasme pentru că au încifrate în ele un înțeles străin, al minții care le-a produs, sunt legate de ceva (un lucru, o idee) și au puterea de a lega mintea de acea realitate. Ele sunt, practic, calul troian purtător al străinilor care, în chipul unor imagini inofensive, pătrund în minte pentru ca pe ascuns să-i răpească libertatea și să o ia în stăpânire. întreaga industrie publicitară se bazează pe acest proces de invadare mascată a minții”[143].4.3. *Interacțiunea minte-calculator*

Științele cognitive se concentrează pe ceea ce presupune interacțiunea dintre două lumi: cea a minții umane și cea a tehnologiei. Pe de o parte avem o realitate dată, cea a minții omului, iar pe de altă parte, una construită, cea a tehnologiilor actuale. Se crede că prin această simbioză dintre minte și tehnologie se poate desluși realitatea conștiinței umane, a identității sufletului. Din perspectiva Tradiției duhovnicești a Sfinților Părinți se știe că diavolul nu poate avea acces la sufletul omului, fără consimțământul acestuia, că nu poate cunoaște gândurile neexprimate ale omului. Taina

143sugestiilor sau presiunilor, cât și închisoarea simțurilor și a imaginației, care-1 izolează pe om de cei dragi, de lume și de sine însuși, facându-1 să trăiască în lumea artificială și ideologică pe care o creează. Televizorul, nu prin forță, ci prin seducție conduce la degradarea morală și spirituală a indivizilor, distrugându-le astfel resursa principală a rezistenței sufletești în fața oricui are chef să le invadeze mințile cu intenția de a se face stăpân pe ele”. Virgiliu GHEORGHE, *Știința și Războiul sfârșitului lumii - fața nevăzută a tele-viziunii,* Ed. Prodromos, București 2007, p. 90.

gândului, de o forță pătrunzătoare, rămâne inaccesibilă inclusiv demonului. Omul, angajat într-un spirit luciferic, intenționează să scaneze electronic gândurile, mai mult să le condiționeze și să le determine într-un anumit sens. Manipularea minții și conștiinței umane prin tehnologiile actuale constituie un risc real în societatea tehnicizată de astăzi.

Dimensiunea de *cyborg* nu vizează doar întrepătrunderea dintre trupul material și diferite tehnologii, ci și tentativa de a scana și de a descărca gândurile și mecanismele gândirii dintr-un creier biologic în rețele tehnologice non-biologice. De-a lungul timpului a existat o interacțiune dintre minte și diferite tehnologii (mintea a folosit și, totodată, s-a adaptat la anumite tehnologii). însă, exterioritatea dintre minte și respectivele tehnologii a permis să nu fle posibilă o manipulare totală și ireversibilă a minții. Prin experimentele actuale, prin implanturile cipurilor în rețelele neuronale, prin infuzia unor nanoparticule ce pot contribui inclusiv la recondiționarea genetică se pune problema posibilității unui control major și ireversibil al mintii.

Cercetătorii se angajează cu prioritate în studiul științelor cognitive în speranța lămuririi cu privire la taina naturii minții și conștiinței umane, precum și la ceea ce presupune interacțiunea dintre minte și tehnologie.

„Omul trebuie studiat în ipostaza sa de *cyborg,* de hibrid bio- tehnologic. Suntem hibrizi cognitivi care ocupăm un loc special față de celelalte specii biologice. Plecând de la aceste premise și luând în considerare cercetarea științifică a naturii mintii umane, se impune ca în viitor să fie amplificat studiul din domeniul științelor cognitive pentru elucidarea realităților cu privire la interacțiunea dintre minte, conștiință și tehnologie[144]”.

144 Andy CLARK, „Natural-Born Cyborgs?”, în volumul colectiv *Cognitive Technology: Instrument of Mind,* editat de Meurig BEYNON, Christopher NEHANIV, Kerstin DAUTENHAHN, conținând materialele de la a 4-a Conferință Internațională în domeniul științelor cognitive, Coventry, UK, august, 2001, Ed. Springer, Oxford, 2001, pp. 23- 24. Mai multe detalii despre impactul noilor tehnologii și nanotehnologii asupra minții, asupra cercetărilor din domeniul științelor cognitive pot fi consultate în acest

Sherry Turkle a cercetat constant în ultimele decenii impactul calculatorului asupra minții umane, asupra stării sufletești. Ea arată că o interacțiune constantă cu calculatorul nu ne afectează doar acțiunile > >
pe care le facem, ci și ceea ce gândim. Calculatorul nu poate fi doar un instrument tehnic, întrucât interacțiunea omului cu el este dinamică, variată și cu un impact puternic de spirit și de gândire, dincolo de influența actelor omului. Este greu de definit o funcție a calculatorului, care este funcționalitatea sa (cu siguranță nu doar să calculeze, așa cum, de exemplu, putem defini funcționalitatea unui avion ca fiind aceea de a zbura). Calculatorul devine un partener al omului în toate activitățile lui: profesie, divertisment, religie, viață intimă (sexualitatea prin intermediul calculatorului s-a dezvoltat foarte mult în ultimul timp).

Sherry Turkle precizează că atunci când a ajuns la MIT în 1977 a avut câteva ședințe psihologice cu un inginer de la MIT, care spunea că a ajuns să trăiască și să gândească ca o mașină. Era o traumă întrucât trăia un vid sufletesc, se simțea înstrăinat de sine, de ceilalți oameni. Condiția reducerii lui la o mașină i-a produs o alienare pe care el o resimțea ca o traumă sufletească, o lezare a identității si demnității personale. în același timp, ea a întâlnit o tânără studentă de la MIT, care spunea cu multă convingere că mașinile vor ajunge să gândească. Această tânără spunea că din moment ce ea este o mașină și gândește, în mod firesc și mașinile artificiale (nu doar cele biologice) vor ajunge să gândească.

Turkle a sesizat diferența de perspectivă între

volum. Un alt volum în care este evidențiată interacțiunea dintre mintea umană și rețelele tehnologice este *Interpreting Networks* de David KRIEGER și Andrea BELLIGER, Ed. Transcript, Cambridge, 2014.

reprezentanții a două generații: pe de o parte, pacientul ei care trăia cu durere ți resimțea ca o traumă faptul transformării lui într-o mașină, pe de altă parte, tânăra studentă care considera cu entuziasm că este doar o mașină biologică și era încrezătoare în dezvoltarea inteligenței artificiale. Pentru ca cineva să creadă și să se angajeze cu convingere (nu doar din oportunitate) în promovarea ideologică a inteligenței artificiale, ar trebui ca persoana respectivă să asume deja premisa că inteligența se reduce la computațio- nalitate, că gândirea se epuizează în raționalitatea de tip tehnic, că viața se reduce la acest tip de inteligență și de gândire axiomatică, în cele din urmă că omul nu este decât o mașină biologică (toate aceste premise sunt fundamental reducționiste).

Calculatoarele sunt expresii ale logicii bazate pe putere și interacțiunea cu ele modelează existența în spiritul acestei logici bazate pe putere și eficiență.

„Calculatoarele nu sunt nici bune, nici rele, ele sunt puternice. Ele sunt puternice în sens instrumental, dar și în modul interacțiunii cu ele, transferând aspecte ale logicii lor bazate pe putere, operaționalitate, eficiență. Impactul lor nu se reduce doar la ceea ce presupune activitatea profesională a omului, ci se reflectă în felul în care acesta ajunge să gândească și să-și reprezinte realitate, legătura lui cu sine, cu ceilalți, cu lumea , astfel încât se poate vorbi de o conștiință modificată, calculatorul devenind al doilea sine introdus în sufletul si mintea omului”[145].

4.4. *Dependența tehnologică și diminuarea experienței interiorității în mediul virtual >*

Psihologul american John Șuier s-a preocupat de

145 Sherry TURKLE, *The Second Self. Computers and the Human Spirit.,* MIT Press, Massachusetts, 2005, p. 311.

dependența generată de Internet. El a menționat că s-a constatat o dependență de calculator, înainte de folosirea Internetului. Totodată, el precizează dependența dată de lumea virtuală. Șuier analizează un transfer psihologic dinspre om spre calculator. Astfel, omul ajunge să se raporteze la calculator mai mult decât la o mașină, investind computerul cu anumite calități ce depășesc statutul de mașină. Sunt nevoi adânci ale omului pe care acesta crede că le poate împlini prin conectarea la calculator și la mediul virtual. Insă aceste medii nu pot împlini aspirațiile omului. Pe acest fundal psihologic apare și se dezvoltă patima Internetului.

Ann Weinstone de la Universitatea Stanford a evidențiat legătura dintre dependență, transcendență și lumea virtuală. Dorința de depășire a sinelui, de evadare din condițiile creaturalului este convertită în dependența de cyberspațiu. *Ea precizează sugestiv: transcendența este de vânzare, prețul este să devii dependent.* Practic, se poate vorbi de o proliferare a raportării de tip magic, în care se caută rezultate spectaculoase si imediate, fără cultivarea răbdării si a nevointei.

Mediile tehnologice nu doar că dezvoltă o anumită dependență, dar contribuie și la diminuarea experienței specifice vieții lăuntrice. Informația achiziționată rapid și intermitent nu diluează doar gândirea discursivă, ci și capacitatea contemplativă a minții. Puterea văzătoare a minții, înrădăcinată în starea de trezvie exprimă forța contemplației. în contemplare, intuiția, străfulgerarea gândului prin care este intuită esența realității gândite devine mai pătrunzătoare decât raționamentul discursiv. Forța cunoașterii contemplative, a vederii esenței realității prin ochii sufletului, dincolo de simțuri și de procesări informaționale, este dată de viața lăuntrică, de experiența inferiorității. în adâncul sufletului, prin exersarea în mod constant a întoarcerii minții către cele dinlăuntru, se ajunge la o unificare a puterilor sufletești prin minte. Contemplarea reprezintă puterea unificatoare a minții și, totodată, expresia unei vederi integrative, dobândite prin stăruința în viata lăuntrică.

J >

In orice domeniu al cercetării nu se poate ajunge la o profunzime a gândirii fără o experiență serioasă a

interiorității. Fizicianul Anthony Aguirre de la Universitatea din California afirmă:

„Inhalarea rapidă de informații și abilitatea de a avea acces instantaneu la informație, de a fi informați în timp real diluează o profundă înțelegere care presupune o dimensiune a interiorității [...]. Experiența îmi arată că o gândire creativă presupune asumarea tainei, a unei deschideri a minții dincolo de capacitatea de procesare a informației Internetul vrea să cunoaștem și să cunoaștem chiar *acum*| structura sa esențială ne revendică în ceea ce înseamnă prezentul imediat și instantaneitatea. Internetul ne gratifică cu o informație instantanee, dar ne deposedează de posibilitatea de a petrece timp pe fertila cale a tainei ce consolidează o gândire creativa .

Mediile tehnologice generează o suprastimulare informațională și o comunicare instantanee. Se constată existența unui paradox: cu cât cineva este conectat îndelung la mediile tehnologice, fiind bombardat cu informații, hrănindu-se cu informații din aceste medii și comunicând constant prin intermediul acestora, cu atât se observă o creștere a ignoranței și o slăbire a capacității de analiză și de reflecție personală. Viteza instantanee a comunicării online slăbește gândirea. Vederea cuvintelor pe un ecran nu este echivalentă cu lectura unui text și cu atât mai mult cu înțelegerea lui.

Ignoranța specifică societății informaționale este diferită față de cea din trecut. Mediile tehnologice, conectându-1 instant la informații pe omul de astăzi, îi dau iluzia că fără un efort stăruitor, fără exersarea unei gândiri critice, în mod facil interconectarea și procesarea unor informații sunt echivalente cu procesul cunoașterii. Mai mult decât atât,

aceste medii, încurajatoare în promovarea propriei imagini, consolidează percepția că propriile opinii sunt confirmate de informațiile furnizate cu generozitate de către mediile tehnologice, în aceste condiții, ignoranța consumatorului excesiv de tehnologie de astăzi devine una agresivă și arogantă. Există o mândrie a ignoranței, se consideră că este o virtute poziționarea antiintelectualistă (intelectualii sunt receptați ca reprezentanții inutili ai unei elite opresive).

Gonflarea nimicului și orgoliul ignorantului, manifestate într-o manieră agresivă sunt coordonate ale infantilizării în masă din societatea informațională de astăzi care produce și reproduce un individ masificat. Tom Nichols arată că această aroganță nefondată, dublată de o cultură narcisistă și de o ideologie a egalitarismului radical conduc la sfârșitul competenței în societatea de astăzi. Poziția competentă, exprimată cu autoritate și seriozitate din partea unui specialist într-un anumit domeniu este discreditată și contestată prin faptul că opiniile personale (preluate din mediile de informare în masă) sunt la fel de pertinente. De exemplu, poziția unui medic sau a unui profesor nu mai are aceeași autoritate pentru cineva capabil să-și pună în mod personal diagnosticul și să-și stabilească tratamentul sau pentru cineva care se informează, recurgând la motoare de căutare (de exemplu, Google). *Consultarea unor mașini programabile printr-o simplă tastare oferă iluzia de a crede că ne putem dispensa de cineva investit cu o autoritate și cu o pregătire competentă într-un anumit domeniu.*

152 Anthony AGUIRRE, *The Enemy of Insight,* pp. 305-306. Un alt specialist în neuroștiințe, Kevin Kelly precizează: „Răul cel mai mare al Internetului îl constituie pierderea contemplației” (Kevin KELLY, *The Waking Dream,* p. 21).

Tom Nichols arată cum divertismentul, mediile tehnologice, întregul proces educațional au contribuit la degradarea competenței. De exemplu, în condițiile în care școala renunță la vocația ei de a educa, obișnuindu-i pe copii de mici cu recompensele unor calificative nemeritate, fără să-i mai angajeze într-un efort prin care să le fie stimulate răbdarea și creativitatea, tinerii ajung la facultate, apoi sunt absolvenți, inclusiv de studii doctorale, fără să dobândească efectiv competențe într-un anumit domeniu. Fiind obișnuiți cu note mari, fără să facă mai nimic, reprezentanții acestor generații ajung să nu-și mai conștientizeze propria ignoranță, să nu mai fie capabili în identificarea propriilor greșeli. Intr-o asemenea mentalitate, orice recurs la competență este catalogat ca abuz de autoritate. în aceste condiții se poate constata o disoluție a ierarhiei și a autorității.

Mai multe cercetări au evidențiat că ignoranța este direct proporțională cu incapacitatea de a sesiza și, implicit, de a învăța din propriile greșeli. Există o vorbă în popor: deșteptul învață din greșeli (cele proprii sau ale altora), prostul le repetă, fără să poată învăța ceva din ele, întrucât nu are capacitatea nici măcar de a-și recunoaște propriile erori. O altă vorbă din popor confirmă această linie: „prostul nu e prost destul, dacă nu e și fudul”. S-au făcut mai multe cercetări în psihologie în această direcție. Este vorba de fenomenul numit „efectul Dunning-Kruger”, după numele lui David Dunning și Justin Kruger. Aceștia sunt cercetători în psihologie la Cornell University și într-un studiu din 1999 au publicat rezultatele cercetărilor lor. Acestea arată, direct spus, conform afirmației lui Tom Nichols că, cu cât ești mai prost, cu atât ești mai convins de faptul că nu ești prost. Practic, conform celor evidențiate de Dunning și Kruger,

propria incompetență a celor cu mai puține abilități nu le permite acestora să conștientizeze ca atare starea de fapt. Dunning afirmă că ne supraevaluăm cu toții, dar cei mai puțin competenți o fac într-o măsură mai mare și într-o manieră mai radicală.

Contextul societății informaționale de astăzi este unul care nu » >
doar că favorizează o anumită trivializare a gândirii, ci încurajează o ostilitate la adresa cunoașterii tradiționale. Cel care nu este *updatat* la tot ceea ce înseamnă noutatea și diversitatea mediilor informaționale este catalogat ca fiind „învechit", „retrograd", „perimat". Desconsiderarea celor competenți, hiatusul mărit în comunicarea dintre specialiști și publicul larg, egalitarismul forțat al opiniilor (orice opinie, indiferent de competența celui care o exprimă are aceeași valoare) sunt realități care afectează nu doar formarea oamenilor, ci ele pot deveni primejdioase și pentru ceea ce înseamnă exigențele unei democrații efective si funcționale. > > >

Tom Nichols arată că în epoca *social media* se presupune că toată lumea este la fel de inteligentă sau de informată, doar în virtutea faptului de a fi conectat online. Anonimatul, distanța, dar și narcisismul din *social media* îl tentează pe utilizator să-și omogenizeze interlocutorul, să-și permită anumite familiarități și un anumit curaj (care sfidează buna cuviință) pe care nu le-ar fi asumat în viața reală. De exemplu, un student poate să-și considere profesorul un egal de-al său în domeniul respectiv, considerând că opinia lui este la fel de valoroasă cu a profesorului, specialist într-un anumit domeniu. Curajul oferit de tastatură, capacitatea de a vorbi fără a fi nevoit să asculți, suspendarea răbdării distrug o conversație autentică. Niciodată în mediul electronic nu se poate obține starea de spirit specifică într-o comunicare împărtășită față către față.

Internetul acutizează anonimatul în comunicare, cultivând un egalitarism forțat:

„Internetul este cel mai mare mijloc de comunicare anonim din istoria omenirii. Capacitatea de a te certa de la distanță și sentimentul banalizat al egalității pe care îl dă ne erodează tuturor, experți și oameni de rând, respectul și încrederea. Singuri în fața tastaturii, dar afundați în site-uri, buletine de știri și grupuri online dedicate confirmării oricărei idei, milioane de americani ajung să se împotmolească din punct de vedere politic și intelectual în propriile lor biasuri din cauza internetului. *Social media* ca Facebook măresc această cameră de rezonanță [...]. Facebook se ocupă de noutățile pe care le primim astfel încât să vedem mai mult din ceea ce «ne place». Ce «ne place»? Oameni și postări care sunt de acord cu noi. Acest lucru devine periculos mai ales acum, când *social media* ca Facebook și Twitter devin

principalele surse de știri și informare pentru mulți americani”[146].

Infantilizarea gândirii este relaționată cu dependența digitală. Există multiple cercetări din diferite domenii ale științei, în mod special din domeniul neuroștiințelor, care atestă fără echivoc implicații semnificative în modificarea și alienarea gândirii și a vieții prin mediile tehnologice actuale. Nu este vorba doar de o schimbare a unui mod de a gândi sau a unor atitudini comportamentale, ci de o modificare structurală a rețelelor neuronale. Neurobiologia certifică faptul că o conectare constantă la mediile tehnologice actuale lasă urme în creier. Mintea, când este angajată într-un proces de gândire ce presupune atenție, reflecție, capacitate critică se antrenează într-un anumit fel. Se observă la cei obișnuiți cu un antrenament constant al minții într-o manieră non-computațională felul în care sinapsele neuronilor se întâlnesc și se interconectează într-un mod tot mai complex și mai cuprinzător. în schimb, mintea condiționată de o gândire algoritmică, structurată de logica computațională, specifică mediilor tehnologiei informației, își pierde din spontaneitate. Se obține o gândire previzibilă, standardizată care se reflectă

146 Tom NICHOLS, *Sfârșitul competenței,* Ed. Polirom, Iași, pp. 151-152.In mediul electronic cu greu poate fi convins cineva de către o persoană competentă. Intr-un asemenea mediu tehnologic, competența este considerată ca fiind expresia unui elitism. „E destul de dificil să convingi chiar și o singură persoană care a înțeles ceva greșit; e cu totul altceva să încerci să discuți rațional cu cineva pe măsură ce interlocutorul tău adună site-uri drăguțe drept «dovadă» și invocă în sprijinul său nenumărați prieteni anonimi din *social media,* cu opinii similare și la fel de neinformate. Intre timp, savanții și profesioniștii care insistă asupra logicii, cunoștințelor fundamentale și regulilor de bază cu privire la surse riscă să fie condamnați de utilizatorii mediului online din secolul XXI drept simpli elitiști care nu înțeleg miracolele Erei Informației” (p. 152).

inclusiv în neurobiologia creierului, prin slăbirea sinapselor și a legăturilor dintre ele.

Manfred Spitzer, unul dintre cei mai redutabili specialiști în neuroștiințe, cu o experiență de cercetare impresionantă, dar și clinică, fiind profesor de psihiatrie la Universitatea din Ulm (conducând Clinica psihiatrică universitară și Centrul pentru neuroștiințe și învățare), în lucrarea sa *Demența digitală* arată convingător felul în care mediile digitale creează dependență, maniera în care rețelele de socializare afectează comportamentul, determinând anxietăți și depresii. El arată în mod limpede cum procesul învățării este profund afectat de mediile digitale. Mai ales la vârsta copilăriei creierul este modelabil și impactul mediilor digitale este cu atât mai riscant, generând vulnerabilități serioase pentru copii și adulți. Cu atât mai mult în contextul învățământului online se impune o reflecție critică la felul în care aceste medii digitale afectează gândirea elevilor și studenților, procesul de învățare și de formare pentru viață. De exemplu, în conformitate cu datele furnizate de Ministerul Educației din Coreea de Sud, din 2010, 12% din elevi suferă de dependență tehnologică.

Manfred Spitzer semnalează atitudinea concesivă, inclusiv a reprezentanților autorităților (Ministerul Educației, comisii parlamentare pentru învățământ) față de invazia mediilor digitale în școli. Un exemplu de indiferență politică este semnalat prin raportul comisiei parlamentare de anchetă „Internetul și societatea digitală” din Germania, publicat la 21 octombrie 2011. In acest raport lipsește o evaluare critică, o fundamentare științifică. Absenta unei viziuni critice este dublată de o propagandă de tip ideologic, în termeni progresiști, insistându-se că se lucrează cu succes la stimularea competențelor media. Cu privire la acest raport, Manfred Spitzer precizează:

„Raportul arată cu o claritate înspăimântătoare că reprezentanții aleși de *adulti,* cărora cetățenii le-au încredințat *responsabilitatea* de a ne administra, nu sunt capabili să discute critic consecințele consumului mediilor digitale! Știm din multe studii științifice foarte bune că mediile digitale dăunează cu atât mai mult cu cât *doza* e mai mare și cu cât *vârsta* e mai mică. Despre asta autorii raportului nu spun niciun cuvânt. Dimpotrivă, ignoră sistematic datele existente privind pericolul mediilor digitale. Nu se spune nicăieri că pe internet se minte mai mult, se caută mai prost, se gândește mai superficial și se învață mai prost decât în lumea reală si că folosirea acestor medii trebuie limitată, mai ales în cazul copiilor și adolescenților, al căror creier încă se dezvoltă. Experții chemați pentru întocmirea acestui raport erau lobbiști cunoscuți ai companiilor din industria informaticii. Politicienii nu au făcut exact ce nu se așteaptă că ar face tinerii cu competențele informatice: nu și-au format nicio imagine critică asupra realității.în schimb, au reprodus modelul de care au vrut să se distanțeze: au ascultat orbește de mediile digitale[147]”.

5. Tehnicizarea științei și culturii

5.1. *Tehnocultura*

147 Manfred Spitzer, *Demența digitală,* Ed. Humanitas, 2020, p. 248. Manfred Spitzer arată cum o carte de-a sa, în care atenționa asupra riscurilor jocurilor video, receptată bine de părinți și de profesori, a fost criticată în mod acid și neștiințific, într-o manieră ideologică într-o lucrare finanțată din bani publici de către Ministerul Federal al Educației și publicată sub egida ministerului respectiv. Rugămintea lui Spitzer, adresată Ministerului Educației de a i se publica un drept la replică a fost respinsă. Plecând, inclusiv de la acest episod, Manfred Spitzer își manifestă rezerva față de intenția și de capacitatea politicienilor de a asuma o poziție critică față de mediile digitale. „Politicienii sunt dependenți de mediile digitale, astfel că dacă le atacă riscă să fie distruși public. Și tocmai de aceea nu se întâmplă nimic” (p. 248).

Neil Postman evidențiază legătura dintre cultură și tehnologie, maniera în care o anumită cultură se dezvoltă plecând de la condiționările de tip tehnologic. O tehnologie nu are doar implicații vizibile, cuantificate în consecințe de tip economic, ci generează o anume percepere a realității. Această percepere și reprezentare a realității prin intermediul tehnologiei se manifestă inclusiv în viața socială și culturală a omului. Istoria poate fi înțeleasă în cheia unei reprezentări tehnologice. Arnold Toynbee a popularizat sintagma de *revoluție industrială,* care a caracterizat o anumită perioadă istorică, generând anumite tipare mentale și comportamentale. în istorie avem epoca de piatră, epoca bronzului, a fierului. Oswald Spengler vorbește de perioada mașinilor tehnice, iar sociologul Daniel Bell de perioada marcată de revoluția post-industrială. Walter Ong vorbește despre cultură orală, cultură bazată pe scris, cultură bazată pe tipărire și cultură electronică. Marshall McLuhan, la rândul său, menționează epoca Gutenberg înlocuită de perioada comunicării electronice.

Neil Postman, plecând de la relația dintre cultură și tehnologie, face o taxonomie culturală, în sensul clasificării culturilor în felul următor: o cultură care folosește uneltele tehnologice, o cultură tehnocratică și *tehnopolis.* în prezent, în anumite locuri exotice, puține la număr, poate fi întâlnită în lume prima formă de cultură (până în secolul al XVII-lea aceasta era dominantă în întreaga lume). în această cultură, invențiile tehnologice sunt folosite pentru a face lucruri. Aceste unelte nu afectează integritatea culturii respective.

într-o cultură în care uneltele sunt folosite ca instrumente, organizarea economică, socială, viața culturală, educațională

și religioasă nu sunt determinate de tehnologii. Chiar în contextul dezvoltării mecanismelor mecanice (Lewis Mumford evidențiază că în Evul Mediu s-au dezvoltat mai multe tehnologii non-umane care au amplificat puterea omului), atunci când tehnologia rămâne instrumentală, ea este integrată într-o anumită cultură. Cu toate acestea, autoritatea în Evul Mediu era dată de teologie, nu de tehnologie. Postman insistă că eficiența și productivitatea erau preocupările și parametrii ce vizau lumea sclavilor, nu a filosofilor, a savanților, în general a gânditorilor. Teologia fundamenta autoritatea gândirii și a acțiunii. Inclusiv, inovațiile tehnologice erau considerate că sunt valorificate într-un demers doxologic al omului. într-o cultură în care tehnologia rămâne la un stadiu instrumental, se materializează doar prin anumite unelte, teologia sau oricum o anumită metafizică furnizează o reprezentare unitară asupra lumii, integrând inclusiv uneltele în această viziune, în această perspectivă, uneltele sunt folosite pentru a sluji nevoilor concrete ale omului.

Postman arată că tehnocratiile din Occident își au rădăcinile în marile invenții tehnologice: ceasul mecanic care a furnizat o nouă concepție despre timp; tiparul care a avut implicații serioase în subminarea Tradiției orale; telescopul, folosit pentru cercetarea din astronomie, cu implicații semnificative în înțelegerea și în reprezentarea universului. Postman îl consideră pe Francis Bacon (născut în 1561) ca fiind primul reprezentant al epocii tehnocratice. El a pledat pentru faptul că știința trebuie să contribuie prin aplicațiile sale practice, prin inovațiile tehnologice la îmbunătățirea condiției umane și la fericirea omenirii. El a fost cel care a trasat coordonatele unei gândiri utilitariste în cercetarea științifică. El a insistat asupra legăturii dintre progres și inovația tehnologică, insistând asupra științei experimentale. Lucrarea *Novum Organum* indică această raportare. Bacon a insistat asupra importanței tehnologice.

Pe linia deschisă de Bacon, care sublinia că adevărata cunoaștere conduce la putere, că știința reprezintă un motor al progresului, prin aplicațiile sale tehnologice, se consolidează o mentalitate conform căreia progresul omului este fundamentat prin știință și tehnologie. Dumnezeu nu este eliminat, dar centralitatea viziunii teologice, a gândirii simbolice este subminată. Prin acest traseu, știința baconiană a pregătit revoluția industrială, prin care mecanismul a devenit adevărata divinitate a lumii, după afirmația lui Thomas Carlyle. Lumea occidentală s-a angajat pe calea devenirii unei tehnocrații, fără să mai existe posibilitatea unui punct de întoarcere.

Postman arată că trecerea efectivă la tehnocrație, momentul în care mecanismul tehnologic a dobândit o ascendență serioasă în viața socială și culturală a omului, îl

reprezintă a doua jumătate a secolului al XVIII-lea în Anglia, odată cu invenția motorului cu aburi din 1765 a lui James Watt. Un alt moment semnificativ, identificat de Postman, ca fiind relevant pentru începutul tehnocrației, îl reprezintă publicarea lucrării *Wealth of Nations* de către Adam Smith în 1776. El a fundamentat o teorie prin care a orientat către o anumită direcție spiritul antreprenorial al omului. El a argumentat nevoia trecerii de la o producție manufacturieră, la scară mică și bazată pe abilități personale la o producție mecanizată, impersonală. în jurul anului 1780, Richard Arkwright va dezvolta sistemul fabricilor pe linia descrisă de Smith și, la sfârșitul secolului al XVIII-lea, el controla deja 20 de fabrici, în care muncitorii (adesea cu vârste fragede) erau instruiți să se adapteze la logica productivității, specifice mașinii, să muncească precum mașinile. De aceea, el poate fi considerat cel care a inițiat capitalismul tehnocratic. în secolul al XIX-lea, industria mași- nizată s-a dezvoltat, fiind în plină expansiune.

Alfred North Whitehead a remarcat că cea mai mare invenție a secolului al XIX-lea a fost ideea de invenție. Postman arată că în secolul respectiv,

»

„oamenii au învățat *cum* să inventeze lucruri, și mai puțin și-au pus întrebarea *de ce* să le inventeze. Ideea că ceva ce ar putea fi făcut trebuie făcut s-a născut în secolul al XIX-lea. Prin această idee s-a consolidat credința în principiile specifice invenției: obiectivitate, eficiență, expertiză, standardizare, măsurare și progres. De asemenea, s-a întărit raportarea de tip ideologic conform căreia motorul progresului tehnologic devine mai eficient când oamenii sunt concepuți nu atât ca fiind copii ai lui Dumnezeu, sau cel puțin ca cetățeni, cât sunt percepuți ca fiind consumatori, definiți în

termeni de piață[148]".

Au fost mai multe voci critice față de generalizarea acestei tehnocrații. Matthew Arnold a avertizat asupra faptului că această credință în mașină reprezintă cel mai mare pericol pentru omenire. Carlyle, Ruskin și William Morris au atras atenția asupra degradării spirituale prin progresul tehnologic. In Franța, Balzac, Flaubert și Zola au evidențiat sărăcia spirituală a omului economic, redus la termenii unei înțelegeri de piață, reglementată prin cerere și ofertă. Tehnocrația a schimbat

în mod semnificativ civilizația si cultura lumii. Bacon si cei care au J > ,

susținut, fără capacitatea unei evaluări critice, progresul tehnologic nu au înțeles consecințele dialecticii transformărilor tehnologice.

Cultura tehnocratică, fundamentată pe utopia progresului, va eroda spiritul Tradiției, va afecta modul de receptare și de trăire a credinței, va promova un individ masificat, a cărui mentalitate va fi structurată prin intermediul mijloacelor de comunicare in masă. Inclusiv, libertatea religioasă este interpretată în cheia acestei culturi tehnocratice. Tradițiile politice și spirituale vor fi influențate decisiv de acest tip de cultură.

în secolul al XIX-lea, tehnocrația nu a putut elimina complet viziunea unei culturi în care tehnologia era percepută la nivelul unei unelte. Tehnocrația, promovată prin progresul tehnologic, era justificată printr-o avansare în bunăstarea materială, pierderile spirituale fiind compensate prin câștigul în plan material. Deși s-a încercat o justificare a acestui tip de compensație, nu s-a putut justifica felul în care această cultură tehnocratică a afectat identitatea si demni-)

148 N. POSTMAN, *Technopoly...,* p. 42.

tatea omului. Postman arată că, în America secolului al XIX-lea, cele două culturi coexistau în ciuda unei tensiuni dintre cultura tehnocratică și cea tradițională. Prima era mai puternică, dar a două încă era prezentă. Această tensiune din America secolului al XIX-lea a fost descrisă de Mark Twain, de poezia lui Walt Whitman, poate fi întâlnită în discursurile lui Abraham Lincoln, în proza lui Thoreau, filosofia lui Emerson și mai ales în lucrarea *Democracy in America* a lui Alexis de Tocqueville.

Postman arată că *technopolis-\A* elimină orice alternativă și se impune ca fiind singura variantă. *Technopolis-\x* reprezintă totalitarismul de tip tehnocratic. Aldous Huxley este cel care descrie în *Minunata lume nouă* societatea structurată prin *technopolis.* Postman arată că SUA reprezintă primul *technopolis.* Este menționată Japonia și alte state vest-europene. Postman, precum Huxley, menționează începutul *technopolis-\Avă* în SUA, odată cu emergența imperiului lui Henry Ford. Postman identifică, totodată, ca moment semnificativ și procesul maimuțelor din 1925. Cei acuzați de fundamentalism atunci nu erau atât de ignoranți, de ostili față de știință și de tehnologie cum au fost prezentați, ci respectivii și-au exprimat îngrijorarea cu privire la substituirea viziunii lor asupra vieții lumii și a omului printr-un alt tip de credință.

Postman arată cum procesul maimuțelor marchează în SUA debutul unei teologii tehnologice. Tehnologia ca religie substituie deopotrivă experiența credinței și cercetarea științifică. Atât teologia, cât și știința, prin tehnicizare sunt substituite de logica de tip tehnologic. *Technopolis-ul* invadează orice domeniu de existență și colonizează întreaga realitate, inclusiv teologia. Principiile logicii de tip tehnic au fost extinse în toate domeniile gândirii. *Technopolis-ul* indică birocratizarea minții, structurarea unei gândiri și a unei existențe ghidate după reguli, proceduri și algoritmi furnizați pe linia unui management tehnicizat. Lucrarea *The Principles of Scientific Management,* publicată în 1911 de către Frederic Taylor va prezenta premisele gândirii funcționale în *Technopolis:* o gândire bazată pe eficiență și pe logica unui calcul tehnicizat. Subiectivitatea va fi receptată ca un obstacol în calea unei gândiri clare. Obiectivitatea înțeleasă

ca detașare, neutralitatea ca nea- sumare existențială vor ghida logica specifică *Technopolis-ului.*

Postman analizează motivele pentru care *technopolis-*\|*i*\| a apărut pentru prima dată și s-a dezvoltat în America. El invocă, plecând de la afirmația lui Tocqueville, că în ethosul american s-a consolidat o mentalitate conform căreia noutatea este receptată ca fiind o îmbunătățire. *Ideologia progresului este favorizată într-o societate aflată într-o dinamică extraordinară, în care sunt încurajate inovațiile și mai ales în care noul de fiecare dată reprezintă ceva mai bun în raport cu formele trecutului. Receptivitatea față de nou și aprecierea noutăților determină o stare de spirit deschisă progresului.* Postman indică faptul că scepticismul americanilor cu privire la cultură în general și cu referire la cultura clasică, în mod particular, a favorizat intruziunea logicii de tip tehnologic.

Un alt motiv este evidențiat de Postman prin geniul și îndrăzneala capitaliștilor americani de la sfârșitul secolului al XIX-lea și începutul secolului al XX-lea. Au fost investitori care au valorificat într-un mod mai intens și s-au concentrat pe noile descoperiri tehnologice (cele ale lui Samuel Morse, Alexander Graham Bell, Thomas Edison). Exploatarea economică a oportunităților oferite de noile tehnologii a fost intens valorificată de către John Rockefeller, John Jacob Astor, Henry Ford, Andrew Carnegie. Neil Postman arată că realizările impresionante ale acestor capitaliști au fost posibile prin convingerea că viitorul nu are nevoie de trecut, că cel mai rău lucru ar fi o împotrivire în fața marșului inovator al noilor teologii, că pentru a putea reuși în viață și în afaceri este important să fie depășite prejudecățile trecutului, văzute ca fiind retrograde, că este important să ne

emancipăm de sub tutela oricărei tradiții.
>

De asemenea, *Postman evidențiază că viteza, confortul, abundența, puterea oferite prin tehnologie pot substitui tot ceea ce era oferit în lumea veche. Tehnologia devine o alternativă pentru orice credință sau obicei al lumii trecute. Mai mult, realizările mediate prin tehnologie sunt imediate, fără să mai necesite un efort stăruitor și răbdare îndelungată pentru atingerea obiectivelor.* Visul american se putea realiza rapid, în mod magic, prin noile tehnologii. Postman arată că, plecând de la această situație, americanii au fost cel mai bine pregătiți pentru realizarea *Technopolis-\i\vâ.*

Technopolis-\A implică nu doar o anumită cultură tehnocratică, ci și un mod de a gândi și de a fi, structurat prin logica tehnocratică.

„Technopolis-\A presupune o anumită cultură, dar totodată și o stare a minții. Aceasta constă în deificarea tehnologiei: aceasta înseamnă că întreaga cultură își caută și justifică autoritatea prin tehnologie, își găsește satisfacția și împlinirea prin tehnologie. Aceasta reclamă dezvoltarea unei noi ordini sociale, necesitatea disoluției rapide a formelor de existență sociale precedente, generate în acord cu credințele tradiționale. Cei care se simt confortabil în *Technopolis* sunt cei ce sunt convinși că progresul tehnic reprezintă suprema realizare umană prin care se va rezolva orice fel de problemă. De asemenea, sunt cei care ridică informația la un statut metafizic”[149].

Tehnocultura se dezvoltă semnificativ în secolul trecut. In secolul al XX-lea cheia modificărilor structurale în plan social și cultural este tehnologia. Tehnologia a restructurat relațiile cu șinele nostru, cele interumane, producând anumite tipare culturale. Tehnologia are o influentă directă si constantă în toate domeniile existentei, inclusiv cultura fiind amprentată de sistemul tehnologic actual. Sunt autori care arată că tehnologia nu doar că este inerentă culturii, ci și naturii umane. Freud menționează că tehnologia este coextensivă

149 N. POSTMAN, *Technopoly..,* p. 71. Postman face o excelentă și lucidă evaluare critică în ceea ce privește alienarea gândirii și a existenței în *Technopolis* prin informație și birocrație. Experții devin noii preoți ai *Technopolis-\A\iî.* „în *Technopolis,* experții primesc un prestigiu impresionant, fiind înarmați cu mecanismele unei sofisticate mașinării tehnologice. în *Technopolis* experților li se conferă harisma preoției. Dumnezeul pe care-1 slujesc nu este unul al milei, al dragostei sau al harului. Dumnezeul experților vorbește despre eficiență, precizie și obiectivitate. De aceea, concepte precum păcatul sau pocăința dispar inclusiv în teologia teologilor profesioniști din *Technopolis.* Preoții T^cAwôÿ^/w-ului numesc păcatul o deviere socială, care este un concept statistic și numesc răul ca o psihopatologie care este un concept medical” (N. POSTMAN, *Technopoly...,* p. 90).

naturii umane, transformându-1 pe om într-un dumnezeu prometeic.

Alex Goody arată că în secolul al XX-lea se constată fuziunea profundă dintre om și tehnologie. Pe măsură ce se avansează în secolul respectiv, devine absolut imposibil să se facă o distincție clară între natura umană și procesul tehnologic. Experiențele umane sunt structurate prin forme ale tehnologiei.[150]

Tehnocultura societății informaționale din secolul al XX-lea con- » > tinuă ceea ce s-a configurat deja la sfârșitul secolului XIX. Odată cu invenția telefonului (1876), a mașinii de scris comerciale (1873), a fonografului și a microfonului (1877, 1878), a cinematografului (1895), cultura se modifică tot mai mult, devenind o tehnocultură. Mai multi autori au evidential că aceste invenții din era victoriană au > > > influențat cultura și literatura. Nu este vorba doar de o preocupare pentru noile artefacte, ci mai ales de atitudinea față de puterea tehnologiei de a transforma viața oamenilor și a societății.

Herbert Sussman arată că „noul sens al tehnoculturii este legat de noul proiect al studiilor din perioada victoriană”[151]. Friedrich Kittler, asemenea în *Discourse Networus,* examinează cum tehnocultura epocii victoriene a influențat dezvoltarea ulterioară a culturii. Analizându-se relația dintre știință, tehnologie și cultură în secolul XIX s-a constatat că noile rețele tehnologice (telegraful, comunicările prin cablu, proto-calculatorul lui Babbage - un motor analitic de diferențiere a operațiilor) au avut un impact semnificativ mai

150 Alex GOODY, *Technology, Literature and Culture,* Ed. Polity, Cambridge, 2011, p. 1.

151 Alex GOODY, *Technology, Literature and Culture,* pp. 2-3.

mare față de alte realizări tehnologice din domeniul industrial al secolului respectiv. De exemplu, William Gibson și Bruce Sterling, în romanul *The Difference Engine,* imaginează o lume a anilor 1850 radical modificată prin motorul computerizat al lui Babbage, iar Sadie Plant în *Zeros and Ones: Digital Women and the New Technoculture,* se focalizează pe un personaj din epoca victoriană, femeia Ada Lovelace care se autoproclamă ca fiind „mare preoteasă a motorului lui Babbage”[152].

152 Alex GOODY, *Technology, Literature and Culture,* p. 3.

în secolul al XX-lea au fost mai mulți autori care au scris despre efectele tehnologiei în literatură, în artă, în estetică. Amintim în acest sens pe D.H. Lawrence, Virginia Woolf, Nalter Benjamin, Theodor Adorno. Hart Crane în *The Bridge,* T.S. Eliot în *The Waste Land* și James Joyce în *Ulysses* evidențiază puterea simbolică a tehnologiei.

Dacă în literatură, inclusiv cea SF (Jules Verne, H.G. Wells) sunt imaginate potențiale inovații tehnologice, dezvoltându-se o imaginație bazată pe puterea tehnologiei, în viața de zi cu zi se constată o influență directă a tehnologiei.

în managementul științific al lui Frederick Taylor (*The Principles of Scientific Management,* 1911) și în liniile automatizate de producție introduse în fabrici de către Henry Ford în 1913 (cu influență în transformarea paradigmei tehno-economice în America și în Europa occidentală) sunt puse bazele unei munci standardizate, bazată pe proceduri repetitive în vederea sporirii eficienței în producție. Omul este integrat într-un mecanism tehnologic, fiind controlat pentru a se asigura eficiența sistemului de producție. Amelia Jones precizează că taylorismul și fordismul transformă „munca în cea mai eficientă mașină productivă, omul fiind redus la o mașină de făcut profit”[153].

O formă radicală de tehnocultură o reprezintă cybercultura. Aceasta, ca expresie a culturii tehnicizate în mediul virtual, promite o eliberare față de chingile unor restricții date de tradițiile culturale învechite. Această cultură exprimă noul mod de a fi, specific celui conectat în *cyberspace,* omul fiind redus la *cyborg. Eliberarea este trăită ca dematerializare. Se observă aici spiritul gnostic al*

153 Alex GOODY, *Technology, Literature and Culture,* p. 15.

cyberculturii. Ceea ce ține de constrângerile din lumea reală (autoritate religioasă, familială, politică este eliminată, restricțiile impuse de o anumită morală sau cele care vizează ordinea socială sunt depășite; cel conectat în *cyberspace* își construiește identitatea dorită, putându-se reinventa de cât ori vrea).

John Perry Barlow, un jurnalist specialist în IT, publica în 8 februarie 1996, pe Internet, un manifest intitulat *Declarația de*
Independență a Cyberspace-ului, într-un spirit anarhic, adresându-se guvernelor și afirmând că autoritatea acestora nu este valabilă în *cyberspace* unde sunt depășite toate tipurile de coerciție. El spune că prin tehnologiile digitale

„[...] noi realizăm o lume fără privilegii sau prejudecăți cu privire la rasă, putere economică, forță militară. Creăm o lume în care fiecare își poate exprima convingerile, indiferent de natura lor, fără nicio teamă... Conceptele voastre, ale guvernelor din lume materială despre proprietate, expresie, identitate, mișcare nu ni se aplică. Ele se aplică în lumea materială, dar lumea noastră, *cyberspace-ul* nu este o lume materială. Identitatea nu are trup, așa că ordinea nu poate fi impusă prin coerciție fizică”[154].

Pe aceeași linie, jurnalistul Esther Dyson din Silicon Valley, afirma în 1997 în ghidul său intitulat *A design for living in Digital Age,* că mediul virtual va substitui realitatea materială, inclusiv piața, capitalismul, devenind unul digitalizat. Atât omul cât și firma vor ajunge pachete de informație, livrate în mediul virtual. Tehnologiile digitalizate prin internetul lucrurilor vor contribui Ia o interacțiune totală

154 Fred TURNER, *From Counterculture to Cyberculture,* University of Chicago Press, 2006, p. 13.

între om și lucruri. Atât Barlow, cât și Dyson se raportează le mediul virtual ca la realitatea care va schimba decisiv modul de a fi și de a munci al omului. Acest mediu determină apariția omului reticular, omul care trăiește si muncește în cadrul rețelelor, un om secventializat în el însuși, sistemul tehnologic integrând secvențele care îi convin.
Cybercultura s-a dezvoltat în contextul interacțiunii tot mai puternice dintre om și tehnologie, în mod special dintre om și calculator. Norbert Weiner, matematician (specializat în tehnici statistice), dar cu preocupări în inginerie, în studiul calculatoarelor, este cel care va înființa cibernetica încă din prima jumătate a secolului trecut. în lucrarea sa din 1956, *I am Mathematician, Weiner arată că prin realizarea unui control de tip matematic asupra tuturor problemelor este importantă raționalizarea proceselor și atitudinilor umane, astfel încât acestea să poată fi convertite în secvențe logice, integrate prin diferiți algoritmi într-un sistem.* Weiner, ajutat de un tânăr inginer, Julian Bigelow, se va implica în ceea ce va presupune dezvoltarea ciberneticii, automatizarea proceselor și integrarea acestora în contextul interacțiunii dintre om și calculator. în lucrările celor doi, *Cybernetics* și *The Human Use of The Human Beings,* precum și împreună cu Claude Shannon și Waren Weaver în lucrarea *Mathematical Theory of Comunication,* din 1949, ei au subliniat importanța calculatorului în societatea din ce în ce mai tehnicizată.

Cibernetica s-a extins în diferite domenii: teoria managementului, psihologie clinică, științe politice, biologie, ecologie, urbanism. Această extindere a ciberneticii a fost facilitată prin *Conferințele Macy,* ținute între anii 1940-1950 și sponsorizate de fundația Macy. Aceste conferințe au reunit

ciberneticieni precum Arturo Rosenblueth și Marren McCulloch, psihiatri ca Ross Ashby, sociologi și antropologi precum Gregory Bateson și Margaret Mead. Aceste conferințe au reușit să transforme cibernetica într-o paradigmă intelectuală dominată în epoca imediat următoare a celui de Al Doilea Război Mondial. Aceste conferințe au facilitat introducerea ciberneticii, inclusiv, în cercetarea din domeniul militar. Diferite proiecte de cercetare din acest domeniu s-au dezvoltat pe această linie (de exemplu proiectul SAGE în care a fost implicat profesorul Jay Forester de la MIT și proiectul ARPANET, precursorul Internetului).

în 1956, sociologul C. Wright Mills afirma că se consolidează în SUA o elită a puterii, care printr-o organizare piramidală, centralizează puterea și exercită prin mediile tehnologiei informației, un impact puternic și constant asupra tuturor oamenilor din societate.

Pe această linie apar în următorii ani critici lucide la adresa impactului tehnologiei asupra vieții omului. Astfel, pot fi enumerate: Jacques Ellul - *The Technological Society* (1964), Herbert Marcuse - *One Dimensional Man* (1964), Lewis Mumford - *The Myth of the Machine* (1967), Theodor Roszak - *The Making of a Counterculture* (1969). Acești autori critică raționalizarea tehnicizată a societății, automatizarea ei prin tehnologie, ajungând la *tehnostructură* (Galbraith), societate tehnologică (Ellul), *tehnocrație* (Roszak). Mumford arată că prin noua generație de tehnocrați și prin noile tehnologii folosite, o minoritate a reușit să realizeze o suprastructură planetară în vederea uniformizării și automatizării, omul fiind redus la o secvență condiționată si controlată tehnic.

> >

Stewart Brand, un tânăr implicat în mișcările cu caracter

anarhic din anii I960, va realiza în 1971 o lucrare care va deveni un document reprezentativ al contraculturii, denumită *Whole Earth Catalog.* Prin tehnologiile informației se vizează ca întreaga planetă să devină una digitalizată. Kevin Kelly, un cercetător din domeniul inteligenței artificiale, se va implica din 1987 pe linia începută de Stewart Brand. In Conferința din 1987, intitulată *Evolutionary Paths of the Global Economiy,* organizată de Apple Computer și Centrul de Studii Non-li- niare de la Los Alamos, s-a insistat asupra vieții artificiale și a evoluției culturale generate de creșterea interacțiunilor dintre om și calculator. Kevin Kelly, participant la Conferință se va angaja într-un demers susținut pentru a arăta că adevărata cultură și existență a omului va fi una dematerializată prin integrarea lui în rețelele calculatoarelor. El afirma că atomul este trecutul, iar viitorul este al rețelelor dema- terializate. Kelly va publica lucrarea *Out of Control,* în care va valorifica moștenirea cibernetică, arătând intersecția dintre existenta bio- logică, socială și tehnologică. Denumiri ale capitolelor sale ilustrează viziunea sa, încadrată în viziunea progresistă care afirmă împlinirea omului prin tehnologie, prin inteligență artificială. Ca exemplificare pot fi precizate următoarele capitole: *Coevolution, Artificial Evolution, Postdarwinism, Netwircks Economics, E-Money.*

Kelly preciza:

„Atomul este icoana științei din secolul XX. El reprezintă individualitatea... Acum, datorită noilor tehnologii și a noilor forme de organizare socială, atomul poate fi considerat de domeniul trecutului. Simbolul stiintei din secolul XXI va fi net-ul

> >

dinamic: icoana care nu are centru și conectează întreaga realitate.

Net-ul este arhetipul regăsit în toată știința, cultura, economia, comunicarea tuturor cu toate în cadrul unui sistem integrat”[155].

Kelly insistă asupra faptului că fenomenul tehnologic reprezintă o adevărată evoluție, având un ritm exponențial diferit față de evoluția biologică, în acest fel reușind să integreze în timp formele de viață apărute în cadrul evoluției biologice.

5.2. *Tehnoștiința*

în societatea tehnicizată, atât stiinta cât si cultura sunt tehnici- zate. Dacă în alte epoci istorice, cultura sau știința puteau integra tehnologia, în contextul actual tehnologia este cea care le structurează și le integrează. De aceea se vorbește de tehnoștiință, tehnocultură sau *cyber-culturâ.* Tehnocultură și tehnoștiința sunt expresii ale gândirii tehnicizate, structurate și orientate către eficiență. Integrarea științei și culturii prin tehnologie este considerată ca o necesitate corespunzătoare complexității societății tehnicizate de astăzi.

Tehnologia generează o cultură de masă. Cultura de masă sau mass-media reprezintă omogenizarea specifică mediului tehnologic. Conectarea la aceste medii si consolidarea culturii de masă, inclusiv prin medii virtuale și rețele de socializare amplifică așa-numita *cyber-cultură,* nivelatoare în ceea ce privește preferințele și idealurile. Această cultură produce un individ masificat, ușor de instrumenta- lizat și de manipulat.

„Tehnologiile actuale s-au dezvoltat atât de mult încât modifică natura lumii, a făpturilor și a omului. Tehnoștiința și tehnocultura de astăzi consideră că nici lumea, nici omul nu mai sunt realități care pot fi definite în absența tehnologiei.

155 Fred TURNER, *From Counterculture to Cyberculture,* University of Chicago Press, 2006, p. 202.

Pentru a defini un subiect uman, nu este suficient să îl numești ființă umană, ci trebuie să fie ființă tehnoculturală. Nu este suficient să fie definit ca animal social, ci ca animal tehnosocial”[156].

Sistemul tehnologic prin care este structurată megamașina societății actuale s-a dezvoltat prin tehnoștiință. *Tehnoștiința reprezintă o rezultantă a gândirii utilitariste structurată prin eficiență cu exersarea unei raționalități de tip operativ, astfel încât rezultatele cercetării științifice să fie materializate în procedee tehnice și în fluxuri tehnologice. Creșterea eficienței prin progres tehnic contribuie la o raționalizare prin care se caută un același gen de soluție tehnică (de tip algoritmi, proceduri) indiferent de complexitatea problemei sau a realității. Tehnoștiința nu este motivată de profunzimea adevărului realității, ci de sporirea puterii și a controlului.*

Gilbert Hottois subliniază că:

„[...] natura tehnoștiinței nu este nici adevărul, nici universalitatea, ci puterea. Puterea în sens de dominare, de control conduce din ce în ce mai mult către o actualizare nelimitată de practici manipulatorii care sunt aplicate vieții și omului”[157].

Termenul de *tehnoștiință* este introdus de Gilbert Hottois prin anii 1970 și el se răspândește foarte mult după publicarea cărții sale din 1984, *Semnul și tehnica.* Ideea a existat anterior, formulată încă din 1934 de către Bachelard prin expresia de „știință tehnică”. Ellul folosește în lucrarea din 1977, *Le Système technicien,* adjectivul „teh- noștiințific”.

156 Stanley ARONOWITZ, Barbara Martinsons, *Technoscience and Cyberculture,* Routledge, 2012, p. 57.

157 Serge LATOUCHE, *La megamachine,* Ed. *La Découverte,* Paris, 1995, p. 49.

Habermas vorbește în aceeași perioada de „științifizarea tehnicii”. în general, tehnoștiință reprezintă o reciprocă influență între stiintă si tehnică. Ellul arată că tehnica este în miezul stiintei, fiind atât înaintea cât și la capătul ei, știința proiectându-se și absor- bindu-se prin tehnică. Se poate afirma că prin tehnoștiință se dezvoltă o tehnicizare a stiintei.

Tehnoștiință reprezintă un instrument semnificativ în construirea societății tehnologizate de astăzi. Ellul arată că spiritul tehnoștiinței constă în a găsi metoda cea mai eficace în rezolvarea problemelor, predominantă în toate domeniile de activitate din societatea actuală. Nu contează ceea ce este ingenios sau chiar ceea ce ține de manifestarea de geniu într-un anumit domeniu, ci primatul este acordat eficienței.

Tehnoștiință este structurată prin gândirea utilitaristă și cultivă cu obstinație eficiența. Logica tehnoștiinței urmărește triumful exclusiv al eficienței prin autoorganizare și autocreștere a factorilor tehnici. Acestea presupun faptul că tehnica progresează prin propria sa dinamică, specifică naturii sale. Tehnica devine autonomă în raport cu omul (despre autonomia tehnicii menționează inclusiv Heidegger). Tehnoștiință conduce la sistemul tehnologic, la asumarea și dezvoltarea fenomenului tehnic ca sistem. în societatea tehnicizată, tehnica devenind un sistem, sunt create condițiile pentru realizarea și implementarea sistemului tehnologic la nivel cotidian. Ellul arată că sistemul tehnologic apare atunci când tehnica devine un mediu și transcede tehnicile particulare. Sistemul tehnologic este autodinamic și se autoorganizează având propria logică autonomă, dominată de eficiența absolută. *Sistemul tehnologic nu presupune doar faptul că*

tehnica devine un sistem, ci mai cuprinzător, sistemul tehnologic integrează întreaga existență.

Sistemul tehnologic este constituit printr-o logică deja exersată în Occident încă din perioada Renașterii și manifestată mai ales prin spiritul modernității, presupunând o ambivalență: pe de o parte, drepturile omului, emanciparea individului și pe de altă parte, exploatarea omului, aservirea lui unei logici mașiniste, în care contează doar profitul. *Sistemul tehnologic structurat prin tehnoștiință se caracterizează prin: autonomie, unitate, universalitate, totalizare.*

Ellul arată că sistemul tehnologic nu poate fi gestionat decât într-un singur fel: printr-o dictatură totală. El scria încă din 1977 că sistemul tehnologic generează o societate tehnicizată care poate fi gestionată: „[...] doar printr-o singură cale: dictatura mondială cea mai totalitară din câte au existat în lume. Este singurul mijloc prin care pot fi rezolvate dificultățile complexe acumulate”. [158]

6. Sistemul tehnologic - mediu de organizare și de promovare a insignifiantului

6.1. *Domnia insignifiantului promovată prin mediile tehnologice*

Mediul tehnologic actual structurează și promovează un nihilism distinct față de nihilismul cu o anumită anvergură metafizică (de exemplu cel propovăduit de Nietzsche la sfârșitul secolului al XIX-lea). Atât la Nietzsche, cât și la alți promotori ai nihilismului există o pronunțată dimensiune existențială, se trăiește acut o lipsă a sensului profund al vieții. Această criză existențială este generată de o conștiință

158 Serge LATOUCHE, *La megamachine,* pp. 70-71.

extrem de lucidă, însă luciditatea decuplată de credință produce o traumă insuportabilă, imposibil de depășit. Pe culmile geniului său, Nietzsche este singur într-un pustiu al înălțimilor, inaccesibil pentru o mentalitate burgheză bazată pe mediocritate, confort și autosuficiență. Manifestul său este profetic, prin luciditatea extremă pe care o denotă, dar el nu poate fi primit de contemporanii săi, înlănțuiri în formalismul securizant al tiparelor lumii burgheze.

Din păcate, Nietzsche, dar și alți reprezentanți ai unor tendințe sceptice sau agnostice, sunt confiscați de propaganda umanismului secularizat și instrumentalizați într-un mod grosolan pentru promovarea ideologică a unor lozinci (de exemplu, Nietzsche ilustrat pe un poster ca reprezentant semnificativ al nihilismului). Politrucii și ideologii de serviciu care fac acest lucru rămân străini față de tensiunea existențială trăită de gânditorii invocați. Nihilismul acestor epigoni nu reprezintă decât o jalnică parodie a nihilismului metafizic. Acest lucru este posibil, întrucât propaganda de astăzi nu mai are nevoie de dezvoltarea unei reflecții solide. O fundamentare elaborată care
>
necesită un efort intelectual este ineficientă și inutilă pentru consumatorul lozincilor de astăzi.

Nihilismul actual, promovat mediatic, reprezintă pur și simplu nulitatea ridicată pe piedestal, nimicul împachetat frumos, „zeroul” care are pretenția că este totul. *Această gravitare în jurul nimicului, înțeles ca insignifiant, orientează întreaga existență către superficialitate. Totul trebuie transformat în derizoriu: religie, tradiție cultură, istorie, artă, știință, politică. întreaga existență este pusă sub semnul insignifiantului care impune o dictatură a irelevantului.*

Dumnezeu, familia, patria sunt reduse la simple sintagme, transformate în formule derizorii. Este eliminată orice profunzime a existenței, orice încercare de a ordona într-o viziune coerentă și cuprinzătoare lumea și viața.
Cum s-a ajuns aici? Cum este posibilă această domnie tiranică a insignifiantului? Dincolo de ideologii, sistemul tehnologic care integrează și depășește, totodată, ideologiile, este mediul prin care sematerializează o predilecție spre insignifiant. Nu mai există un suflet al lumii, un reper transcendent. *Orice aspirație spre cer este înăbușită, dorințele oamenilor fiind țintuite în duhul acestui veac trecător. Sistemul tehnologic organizează riguros duhul lumii până la ultimele detalii, structurând și organizând minuțios insignifiantul.*

Pierzând-se din vedere viziunea de ansamblu, devenim prizonierii detaliilor tehnice. Gândirea este redusă la o birocrație a mintii, iar reflecția este epuizată în desfășurarea unor algoritmi, în care totul se reduce la calcul și tehnică. Contabilii gândirii arhivează baze de date și extind prin tehnologie excesivă vidul existențial. Pentru a deveni credibile, pentru avea autoritate, gândurile și faptele noastre trebuie să fie legitimate și justificate prin biblioraftуri de proceduri, să aibă un index adecvat și updatat la ultimele informații, printr-o tehnologie care accesează în mod magic impresionante baze de date.

In această perspectivă, profunzimea și transcendența devin pagube colaterale, pierderi compensate prin promovarea eficienței și narcisismului într-un sistem în care persoana este redusă la o rotiță într-un angrenaj.

„Omul este tolerat doar în calitatea sa de *manager*

alfluxurilor tehnologice. «Tehnicianul» a pierdut «adâncimea» și transcendența se definește doar prin funcția sa în rețea. Scopul său suprem: să «se realizeze profesional», să-și îndeplinească eficient funcția de unealtă folositoare”[159].

Narcisismul reprezintă o coordonată semnificativă a rețelei tehnologice.

„Tehnologia a creat un ansamblu gigantic de oglinzi în care insul își contemplă narcisist chipul. Pe plan simbolic, consecințele

159 Ovidiu HURDUZEU, *Sclavii fericiți — lumea văzută din Silicon Valley,* Ed. Timpul, Iași 2005, p. 16.

au fost catastrofale [...] Substituindu-se imaginii divine, tehnologia instituie alteritatea în *chip de reproducere instrumentalizată* (mecanică, digitală, biologică). «Celălalt» se confundă cu oglinda în care tehnicianul se reproduce pe sine. Intre individ și imaginile sale nu mai există distanța separatoare (vezi cazul clonei). Prizonier al Oglinzii tehnologice, omul este închis în rețele redundante de imagini normative (mass-media, publicitate, etc.)”[160].

Fluxul tehnologic ca generator al insignifiantului și al unei accelerații artificiale contribuie la realizarea omului reticular. Un asemenea om este cel feliat în diferite secvențe integrate eficient într-un angrenaj impersonal. *Rețeaua substituie comunitatea concretă de oameni în carne și oase, producând și reificând existența umană, urmărind logica eficienței sistemului. Tehnologiile disparate (un smartphone, o tabletă, un calculator) par că ne satisfac anumite nevoi punctuale, însă integrarea tehnologiilor informației de astăzi într-un sistem tehnologic determină substituirea lumii concrete cu o matrice reticulară amăgitoare.*

Astfel, nu doar lumea ca realitate dată, ci și omul creat după chipul lui Dumnezeu este modificat în natura lui prin biotehnolo- giile actuale. Sistemul tehnologic actual acaparează și denaturează atât lumea cât și omul, urmărindu-și consecvent propria logică: extinderea sa si cultivarea obsesivă a unei eficiente tiranice. Entuzi- > > asmul omului care se transformă în mașină, în inteligență artificială robotizată nu exprimă decât trista condiție a omului redus la o secvență specializată într-o rețea.

160 Ovidiu HURDUZEU, *Sclavii fericiți - lumea vàzutà din Silicon Valley,* pp. 17-18.

într-o asemenea situație, puterile sufletești ale omului sunt risipite. Este eliminată taina interiorității, totul devenind o pură exterioritate. Dezbinarea lăuntrică determină o incapacitate a omului reticular de a se aduna și de a împărtăși o comuniune profundă cu ceilalți. Iluzia comunicării eficiente prin branșarea colectivă la angrenaj favorizează amăgiri în lanț. Astfel, insignifiantul extins în toate domeniile gândirii și vieții devine totalitar, întrucât insignifiantul reprezintă unicul mod rezonabil de a gândi și de a fi. Cineva care își permite luxul de a se strădui pentru o anumită profunzime, de a nu rămâne la suprafața lucrurilor, devine un intrus, o eroare în sistem ce necesită un remediu imediat.

Omul cuprins în plasa păianjenului tehnologic este transformat în secvențe specializate, diluându-și semnificativ personalitatea.

„într-o lume reticulară, ești nevoit mereu să te *separi* în părticele specializate, iar fiecare părticică s-o angrenezi într-un anumit tip de rețea. Fiecare *network* desprinde din tine felia care-i trebuie și- ti cere să elimini restul. Pe măsură ce te branșezi la tot mai multe > >
rețele pierzi capacitatea «să te aduni», să-ți angajezi întreaga ființă, să-ți recâștigi *integritatea.* Se produce o disoluție a personalității organice întrucât omul, făcut după chipul lui Dumnezeu, nu poate fi epuizat. Suntem mai mult decât snopi de *îndemânări* lucrative - faimoasele *skill-uù* fără de care nu poți supraviețui în sistem”[161].

Sistemul tehnologic, în mod compensatoriu, pentru a răsplăti pe cei care și-au adus tributul în suflet și în viață, oferă facilități și, mai ales, siguranță. Securitatea confortabilă în fața asaltului dat de o sumedenie de incertitudini și

161 Ovidiu HURDUZEU, *Sclavii fericiți - lumea văzută din Silicon Valley,* pp. 47-48.

nesiguranțe reprezintă o promisiune a sistemului. Libertatea, care reprezintă o povară pentru cei mai mulți dintre noi, este sacrificată pentru un conformism, pentru o docilitate apreciată de către manipulatorii sistemului. în sistemul tehnologic funcționează ireproșabil logica hiperconectivității, de a fi conectat la valul promovat în rețea. A te opune acestui tsunami reticular reprezintă o adevărată nebunie, fără nicio sansă de reușită.

în condițiile în care în rețea se dictează că albul este negru și viceversa, în mod entuziast și persuasiv se ajunge la proclamarea unei anomalii. Mai mult decât atât, această anomalie va fi interiorizată, asumată și exprimată ca atare. Cei care se consideră *cool* și exponenți ai non-conformismului nu sunt în realitate decât conformistii de serviciu ai rețelelor. Acceptarea condiției de „răspândac" al lozincilor reticulare, dincolo de cazurile unor mercenari, reprezintă o instrumentalizare și o manipulare a orgoliului celui care crede că poate schimba opinia publică și poate înfăptui istoria, prin mesaje mobilizatoare pe rețele de socializare.

Asumarea condiției de sclav fericit, într-un sistem alienat este compensată prin confortul oferit.

‚Am ajuns să considerăm reală, în firea lucrurilor, viața noastră de sclavi fericiți. Suntem atât de angrenați în sistem, atât de fragmentați, catalogați, încât nu ne mai dăm seama că trăim un coșmar [...] Jinduim după normalitate, dar «normal» a devenit doar ceea ce s-a adaptat la o lume întoarsă pe dos [...]. în ziua de azi normal este să te sincronizezi cu anormalul, să te faci frate cu dracul [...] iar tu «să-ți vezi de treabă, ca un cetățean responsabi»: să muncești din zori și până în noapte, să te uiți la televizor, să mergi la vot, să consumi"[162].

162 Ovidiu HURDUZEU, Mircea PLATON, *A treiaforță: România profunda,* Ed. Logos, București 2008, p. 153.‚Accepți normalitatea anormalului, absurdului și incoerentului întrucât nu ai alt ideal decât confortul. Confortul este ideologia mediocrității și filistinismului, delăsării și facilității prin care singur îți pui cătușele la mâini și-ți legi ghiuleaua de picioare. Omul capitulează în fața «meciului de fotbal» și a ideilor preambalate [...] Confortul îți oferă iluzia certitudinii și a siguranței. Dacă ești adaptat la sistem, nu-i nevoie să ai un centru de greutate pentru a-ți găsi un echilibru existențial. Ești calibrat din afară prin tot felul de inginerii economice și sociale. Funcționezi pe pilot automat. Nu poți să te împotrivești

Ovidiu Hurduzeu analizează lucid și consecvent felul în care triada tehnologie, bani, confort alienează personalitatea omului branșat la sistem. Această triadă, deși permite extravaganțe non-conformiste nu face decât să multiplice tipul conformismului, adaptat la logica sistemului. Pe această linie este important să se înțeleagă că „minoritarii" și „marginalii" invocați în mod constant de ideologiile neo-marxis- mului cultural nu sunt decât victime instrumentalizate pentru extinderea sistemului impersonal.

Non-conformistul adaptat la sistem, revoluționarul și exponentul anti- sistem, îngăduit, încurajat și manipulat de către sistem, întrucât rămâne tot în duhul sistemului, reprezintă false tipare de trăire a libertății. Nu se poate depăși amăgirea inoculată de către sistemul tehnologic, asumând și folosind armele acestuia, rămânând prizonierii logicii sistemului.

Mircea Platon demonstrează lămurit că marginalul promovat pe linia corectitudinii politice nu face decât să confirme centrul. Marginalul, în înțelesul ideologiilor actuale, este parte a sistemului, confir- mându-1 din plin.

Marginalitatea autentică presupune o libertate a spiritului trăită întru adevăr, nu o auto-cenzură răsplătită cu un loc căldicel în sistem.

„Marginali nu sunt așadar «minoritarii» deoarece ei sunt decât doar un mod al sistemului de a-si marca teritoriul. Nu teritoriul geografic, ci teritoriul spiritual: teritoriul din sufletele noastre. Tăcerile noastre vinovate, autocenzura, toate ciobirile și plierile sufletești la care suntem siliți să

angrenajului diabolic întrucât *utilul agreabil a devenit un idoR*. Ovidiu HURDUZEU, Mircea PLATON, *A treia forță: România profundă,* Ed. Logos, București 2008, p. 154.

recurgem, marchează teritoriul sistemului în noi, raza lui de influență Or, marginalitatea e libertate. Libertatea adevărului, nu cea a minciunii care te înrobește conștiinței tale dedublate. Marginalul e trecătorul, omul a cărui traiectorie e în afara sistemului. Omul care stă pe propriile picioare. Omul al cărui centru de greutate e în afara sistemului [...]. Marginalitatea ca luciditate e ceea ce ne trebuie. Or, ceea ce avem e marginalitatea - conformism și politețe ideologică [...]. Fie că exploatează resursele subsolului, fie că instrumentalizează sensul cuvintelor, fie că stoarce de vlagă bateria umană, «sistemul» e unit prin ceea ce detestă: Dumnezeul întrupat și persoana. Există

de aceea o mai mare valoare «revoluționară» în cumințenie decât
> >
în conformismul nonconformismului. Atunci când cumințenia nu înseamnă adaptarea la sistem, ci boicotarea lui tăcută, abandonarea lui pentru a o apuca pe alte urcușuri de taină. La capătul fiecărei revolte deschise stă conformismul celulei de partid sau determinismul masei. In miezul fiecărei lupte esențiale stă o însingurare primenitoare. însingurarea pe care o simțim în fața riturilor de trecere nu e decât o tresărire a firii, presimțind reîntregirea. Marginal e orice om întreg, pentru că nici un om întreg nu e restaurat de sistem, nu e mântuit prin decret prezidențial sau prin ședință parlamentară. Marginalitatea omului stă în unicitatea persoanei [...]. Nu ne mântuim singuri, dar ne mântuim liberi și pentru această libertate vom da socoteală. Libertatea ne îngăduie să depășim determinările acestei lumi. Libertatea ne face «marginali», ne eliberează de încătușarea lașității și de gravitația masificării. Libertatea e teonomă. Nu L-am căuta pe Dumnezeu, dacă nu L-am fi găsit. Și nu-L poți găsi fără a

deveni liber”[163].

Nonconformismul conformistului este considerat un garant al libertății, libertatea fiind înțeleasă ca o evadare din realitate. *Spiritul gnostic, puterea ficțiunii și dematerializarea, coordonate ale logicii dezîn- trupate, exprimă iluzia libertății. Evadarea din realitate este echivalentă cu prizonieratul în* cyberspace. *Industria divertismentului joacă un rol importat în promovarea acestei eludări a realului. Omul de azi își refuză propria taină, întâlnirea cu adâncul din sine însuși, întrucât el simte nevoia acută de a fi permanent „distrat”.*

Distracția reprezintă, de fapt, o sustragere din viața reală, o deturnare de la sensul profund al existenței. Alienarea gândirii și a vieții prin divertisment reprezintă forma cea mai eficientă de a pune stăpânire pe mintea, inima și sufletul omului de astăzi. Controlul exercitat astăzi cu privire la mintea și atitudinile omului, se bazează pe instrumentalizarea logicii divertismentului. Totalitarismul soft, indus prin divertisment este mai eficient decât cel brutal, impus prin teroare (minunata lume nouă, descrisă de Aldous Huxley, exprimă un totalitarism mai profund și mai rafinat față de cel exprimat de George Orwell în universul concentrați- onar ilustrat în 1984).

Ovidiu Hurduzeu indică expansiunea vidului, a insignifiantului, prin tehno-globalism (vector exponențial al divertismentului) și lichidarea omului prin mijloacele create de el însuși.

„Printr-un proces de mistificare, realitatea concretă a fost înlocuită de metodele instrumentale de organizare a realității.

163 Ovidiu HURDUZEU, Mircea PLATON, *A treia forță: România profunda,* Ed. Logos, București 2008, pp. 26-27.

Găselnița supremă a modelului tehno-globalist este Marea Convergență sau Hibridizarea, momentul paradisiac al «conectivității universale», când toate tehnologiile face joncțiunea. Totul este supus convergenței, trecut și prezent, mintea și trupul, diavolul si Bunul Dumnezeu. Rezultatul? O lume de acumulări >

superflue. Dematerializată, redundantă, sterilă și sterilizantă. Un univers tautologic în care imensitatea mijloacelor tehnice este egalată doar de deriziunea scopurilor. O utopie realizabilă, o metaforă ucigătoare de metafore. O realitate prin «liberă» adeziune. Tehno-globalismul construit pe un vid în permanentă expansiune ne atrage ca o gaură neagră. Expansiunea vidului este turbionară, imprimă accelerații extreme. Nu putem rezista mișcării frenetice, suntem mixați, metisați, creolizați, amalgamați. Lichidați. Vidul tehno-globalist devine scopul nostru, caruselul spectrelor, singura noastră realitate. Hibridizare, convergență, metisaj cultural, etc., reunite în adevărate ideologii combinatorii, sunt tehnici de integrare a individului/mulțimilor și mecanisme de justificare. Promovează superfluul, neesențialul, ne fac să uităm adevărul: eliminarea omului prin propriile sale mijloace”[164].

164Alienarea prin divertisment produce o existență fără noimă. „Ne umflăm mușchii «umanității» noastre la meciurile de fotbal, pe stadioane și în fața televizorului; ne simțim «importanți» atunci când, în laboratoare și biblioteci producem proiecte științifice lipsite de noimă sau, aplecați asupra computerului, cărți pe care nu le citește nimeni (cel mult prietenii și «specialiștii»); acasă sau la serviciu trăim mereu cu sentimentul că ne «pierdem vremea», totuși continuăm să «tragem tare», să urmărim în virtutea inerției aceleași obiective idioate. (Odată atinse, nu se schimbă nimic - doar alte «proiecte» se profilează la orizont) Ne «exersăm» umanitatea pedalând în gol. Soluțiile de «desprindere din sistem», ele însele tehnici, s-au dovedit naive și ineficiente. Eliberarea prin «imaginație» (cultură) și/sau «mai mult, tot mai mult sex» nu poate fi decât o nouă activitate compensatorie, încă un mod iluzoriu de a ne împlini «procesul de putere». Cultivarea «principiului plăcerii», atât de drag Noii Stângi

6.2. *Trivializarea adevărului prin divertisment*

Neil Postman analizează implicațiile rezultatelor cercetării lui Samuel Morse și Charles Darwin. în Decembrie 1831, Darwin începea călătoria cu nava *Beagle,* în jurul lumii, datele achiziționate de el în această călătorie constituind un temei pentru fundamentarea viziunii sale exprimate prin teoria evoluției bazată pe selecție naturală. Este cunoscut impactul uriaș al teoriei lui Darwin asupra gândirii, reflectarea evoluționismului regăsindu-se în orice domeniu al gândirii. însă Postman arată că Samuel Morse, interesat de posibilitățile comunicării furnizate prin electricitate, și-a amplificat preocupările sale într-o călătorie, aproximativ în aceeași perioadă cu călătoria lui Darwin. Morse a călătorit cu nava *Sully* în 1832. Morse a fost primul om care a transmis un mesaj electronic, folosind curentul electric pentru comunicare.

Postman, deși recunoaște impactul considerabil al lui Darwin în configurarea unei anumite mentalități, el spune că totuși cineva poate trăi fără să cunoască în mod necesar resorturile si articulațiile teoriei evoluționiste. însă, astăzi nu este cineva care să nu fie afectat în mod direct de comunicarea bazată pe curent electric. Așadar, Morse, și nu Darwin, este cel care a avut o influență directă și generalizată

occidentale, în loc să submineze sistemul, l-a întărit și mai vârtos; consumismul și manipularea populației prin mass media n-ar putea exista fără «iraționalismul», «spontaneitatea» și emoționalismul de care dă dovadă «subiectul postmodern». Societatea tehnologică a atins un punct mort. Civilizația noastră materialistă a îmbogățit și întărit Omul, ca entitate colectivă, dar a transformat într-un sclav individul în carne si oase". Ovidiu HURDUZEU, *UNABOMBER - Profetul ucigaș,* Ed. Logos, București 2007, pp. 374-375.

asupra comportamentului omului. Christine Nystrom arată că acest lucru este posibil din cauza metafizicii invizibile a tehnologiei. Darwin elaborează teoria sa printr-un limbaj structurat pe idei și argumente, presupunând o reflecție care să preia sau să combată teoria. Dar Morse și-a întrupat ideile printr-o tehnologie care nu a explicitât și argumentat pozițiile respective. Astfel, comunicarea bazată pe acest tip de tehnologie, convinge fără argumente și fără exersarea unei reflecții critice.

Marshall McLuhan arăta deja că telegraful electric a fost primul mediu în care viteza mesajului depășea viteza fiziologică a trupului uman. începând cu acest nou mediu de comunicare, omul se va confrunta, inclusiv în ceea ce presupune informația scrisă, cu o viteză de transmitere a informațiilor într-o manieră prin care sunt depășite capacitățile naturale ale omului. Astfel, arată Postman că viteza electrică nu mai reprezintă o extensie a simțurilor omului, ci o alienare a lor, iar încă de la început mesajul telegrafului a fost conceput într-un limbaj ce deturnează structura religioasă a cuvântului.

Postman arată că, odată cu telegraful electric, informația devine incontrolabilă. Știrile care vin de nicăieri pot fi despre orice, transmise de oriunde, fără o capacitate de selecție, operându-se o alienare a puterii de realizare a discernământului. Postman evidențiază că acest mediu de comunicare are o influență particulară asupra copiilor, erodând specificitatea unei copilării autentice. Până la momentul respectiv, educația copiilor era realizată de către adulți care puteau controla informația transmisă acestora. Menținerea copilăriei veritabile este în strânsă legătură cu

această capacitate a părinților și a profesorilor de a controla și de a procesa informația, astfel încât să transmită copiilor ceea ce este edificator pentru formarea lor în viață.

Mediul tehnologic actual, plecând încă de la telegraful electric (prin care s-a răspândit promovarea imaginilor în prezentarea știrilor), contribuie la diminuarea reflecției critice prin faptul că se bazează pe imagine, nu pe cuvânt. Deși este invocată necesitatea dezvoltării unei reflecții critice pentru copii și tineri, în realitate se dezvoltă o educație care îi conformează pe tineri printr-un proces educațional bazat pe imagini. In acest mediu, manipularea este facilă, întrucât comunicarea și gândirea corelativă acesteia se bazează pe emoții, nu pe idei gândite și articulate în cadrul unei reflecții elaborate.

Astfel, „în timp ce viteza de transmitere a făcut managementul informației imposibil, producția masificată de imagini modifică structura însăși a informației. Se trece de la discursiv la non- discursiv, de la propoziții articulate și argumentate la o expunere a imaginii, de la gândire la emoții [...]. Imaginile ne cer să simțim, nu să gândim, având un potențial major în adormirea minților noastre [...]. Revoluția grafică a avut un impact considerabil în ceea ce privește statutul copilăriei, întrucât asistăm la emergența unei lumi simbolice care nu mai acceptă ierarhiile intelectuale și sociale ce au făcut posibilă copilăria”[165].

Postman arată cum televiziunea contribuie într-un mod determinant la dispariția copilăriei, întrucât accesul la acest mediu egalizează, uniformizează și, în cele din urmă, va conduce la eliminarea unor structuri sociale. Dacă toată

165 Neil POSTMAN, *The disappearance of Childhood,* W.H. Ablen, Londra 1983, pp. 73-74.

lumea știe ceea ce este specific pentru un părinte, profesor sau medic, înseamnă că granițele dintre aceștia și celelalte clase sociale se vor estompa. Se dezvoltă o anumită reciprocitate în mediul televizual: pe măsură ce copilăria este alienată până la dispariție se constată o creștere a infantilizării adulților. *Copii devin într-un ritm accelerat asemenea adulților (exagerarea sexualizării lor este o coordonată emblematică în acest sens), în timp ce adulții devin tot mai infantili, asumând logica divertismentului, a mediului televizual care trivializează totul. In plus, copiii nu mai sunt obișnuiți cu răbdarea, ei devenind mici tirani întrucât vor totul instantaneu (logica mediului televizual se bazează pe această absolutizare a instantaneului).*

Postman, evidențiind structurile de tip religios ale mediului televizual, arată că distrugerea copilăriei printr-un asemenea mediu se face prin substituirea inocenței și candorii specifice curăției copilului, cu o inocență de tip tehnologic.

„Majoritatea televiziunilor preiau formele parabolelor religioase, organizate într-o teologie coerentă, pentru a le mistifica și pentru a prezenta exigențele noii religii a tehnologiei. Precum parabolele scripturistice, în mediul televizual se promovează o viziune despre ceea ce este bine și ceea ce este rău, despre rai, despre fericire... Structurile mesajului televizat sunt de tip religios. In parabolele televiziunilor comerciale, cauza răului este inocența tehnologică, greșeala de nu cunoaște beneficiile și posibilitățile oferite de progres, de tehnologie. Această inocență este de fapt o ignoranță care constituie o sursă de nefericire, de umilire și de disconfort în viață. Vindecarea de această ignoranță se face prin acceptarea și punerea în practică a ceea ce se transmite prin mediile tehnologiilor actuale, fiind salvator ceea ce se propagă prin mașinăria tehnică”[166]. >*Postman subliniază că odată cu absolutizarea puterii informației in societatea tehnicizată, autoritatea părinților și a profesorilor este diluată, realizându-se un transfer al educației către experți. Astfel, psihologi, asistenți sociali, consilieri și experți in ceea ce înseamnă nevoile copiilor sunt integrați în armate ale specialiștilor care distrug copilăria în numele intereselor superioare ale copiilor*. Părinții și profesorii sunt împiedecați să-și exercite vocația de educatori, în numele unei ideologii care absolutizând *drepturile* copilului, îl distrug de fapt, transformându-1 într-o secvență integrată într-un sistem. în acest context, Postman propune, în măsura posibilului, o limitare la conectarea

166trebuie să fie prezentate ca niște povești în care cei doi sunt un fel de actori care recurg la diferite imagini, nu la argumente pentru a prezenta evoluționist atât cosmosul cât și omul”. Neil Postman, *The disappearance of Childhood,* W.H. Ablen, Londra 1983, p. 114.

mediilor tehnologice și la o supraveghere a lucrurilor urmărite de copii în aceste medii. Ambele lucruri sunt dificile, dar este important ca pe măsură ce se diluează autoritatea familiei și a școlii, în ceea ce privește promovarea unei educații ca formare edificatoare pentru viață, să fie asumată cu mult curaj o atitudine care ține de autenticitatea vocației specifice a părinților și profesorilor.

Postman afirmă:

„Părinții și profesorii care vor educa copii pe această linie a autenticității vor deveni marginali și vor fi lezați prin directivele culturii tehnologice. Dar acești părinți și profesori nu doar că îi vor ajuta pe copii să-și trăiască frumusețea și candoarea copilăriei, ci vor forma o elită intelectuală reală, copii care vor deveni adulți cu caracter puternic, nu o masă de manevră. Acești părinți și profesori care se opun spiritului vremii vor contribui la așa-numitul *efect al mănăstirii,* întrucât ei vor păstra și transmite tradiția vie a omenirii. Nu trebuie să uităm că, inclusiv astăzi copiii au nevoie de copilărie. Cei care vor insista pe această linie se vor angaja într-o nobilă slujire”.[167]

Neil Postman și Camille Paglia, angajați într-un dialog, analizează implicațiile mediului vizual asupra gândirii și educației. Atunci când Paglia invocă valoarea umorului, inclusiv în educație, Postman evidențiază distincția dintre umorul care exprimă inteligență și este folosit formativ si divertismentul alienant al mediului televizual. Divertismentul >
care alienează gândirea nu este expresia umorului înrădăcinat într-o inteligență vie și într-o înțelepciune sapiențială. Postman arată că

„...umorul folosit pentru a revela și dezvolta o idee este

167 Neil Postman, *The disappearance of Childhood,* W.H. Ablen, Londra 1983, p. 153 .

ceva, iar divertismentul prin care se urmărește doar captarea atenției este altceva. In consecință, a crește audiența mai degrabă decât a educa, a forma, a învăța, devine linia sistemului educational de astăzi, influențat de mediul televizual unde performanța se măsoară prin rating. Școala ar trebui să fie o instituție în care cultura dobândită să poată oferi o altă viziune asupra lumii: o cunoaștere distinctă, o înțelegere a realității, nu căutarea atenției prin care nu se oferă niciun conținut, ci se caută doar o notorietate".[168]. *Alienarea gândirii prin divertisment contribuie la trivializarea adevărului. Pentru a slăbi o conștiință orientată spre adevăr este mai eficient nu atât o contestare explicită a adevărului, cât o deturnare a lui prin trivializare. Transformarea oricărei realități in derizoriu, in insignifiant, faptul că nu mai putem lua nimic în serios, inclusiv în ceea ce înseamnă fundamentele existenței noastre (credința în Dumnezeu, familie, patrie, cultură, educație) arată o tocire a conștiinței mărturisitoare întru adevăr.*Alain Finklerault, în lucrarea *înfrângerea gândirii,* arată că în societatea de astăzi se constată următorul fapt: politica, educația, comerțul, sportul, inclusiv religia și finalmente viața devin elemente auxiliare ale industriei divertismentului.

Ceea ce este grav ține de faptul că inclusiv în religie este

168 David Crowley, Paul Heyer, *Comunication in History, Technology, Culture, Society,* Ally and Bacon, New York, 2010, p. 263. Alte lucrări care evidențiază alienarea gândirii, a culturii și a educației prin televiziune sunt: Barnouw, Erik, *Tube of Planty: the Evolution of America Television,* Oxford University Press, New York, 1990; Bodroghkozy Aniko, *Groove Tube,* Duke University Press, Durham, 200; Fiske John, *Television Culture,* Methnen, London, 1987; Newcombe, Horace, *Television: The Critical view,* Oxford University Press, New York, 2006; Redford Robert, *Quiz Show,* Baltimore Piatures , 1994; Tichi Ceculia, *Electronic Heart: Creating an American Television Culture,* Oxford University Press, New York, 1992.

importantă logica divertismentului. Actul religios este transformat în show. Experiența religioasă este prezentată în termenii și spiritul divertismentului, astfel încât publicul să fie distrat. Nu se înțelege sau nu se asumă faptul că mărturisirea cuvântului Evangheliei nu poate fi făcută în orice mediu tehnologic, fără să fie alterată în spiritul său. Divertismentul, ca logică a mediului televizual sau în general a mediului tehnologic, determină și imprimă un spirit specific cuvântului religios. Nu ține de calitatea propovăduitorului electronic, de conținutul mesajului transmis, ci de mediul prin intermediul căruia este promovat discursul religios.

Atunci când mesajul religios este convertit într-un discurs cool *pentru a fi pe placul audienței, pentru a câștiga publicul, se trece din planul mărturisirii în cel al dobândirii și promovării imaginii publice. Atunci când Hristos este folosit ca pretext pentru circ, pentru amuzament și pentru creșterea numărului de like-uri sau vizualizări pe youtube, în centru nu mai este Hristos, ci imaginea predicatorului. Mai mult, nu mai poate fi vorba de schimbarea vieții celuilalt, prin angajarea într-un efort duhovnicesc, ci de promovarea unui discurs pentru galerie, în vederea câștigării publicului. Există o fascinație a notorietății, o lucrare subtilă și periculoasă a patimii slavei deșarte care atinge pe cineva obișnuit să vorbească mult și multora despre cele ale credinței.*

în mediul televizual și tehnologic, logica divertismentului se întrepătrunde cu cea eficienței. Hristos nu a fost eficient, nu a vorbit maselor, a mers pe jos, a întâlnit oameni de diferite condiții, propovăduind Evanghelia față către față, inimă de la inimă. Eficiența predicării generează un risc sporit al orgoliului, al slavei deșarte. Billy Graham, predicator notoriu, afirma că una din emisiunile sale de maximă audiență

era preluată de aproape 300 de posturi TV din SUA și Canada. Astfel, el pretindea că într-o singură emisiune a predicat mai multor oameni decât a facut-o Hristos în toată viata Lui.

Experiența religioasă presupune o anumită sacralitate a locului, astfel încât să fie cultivată o stare lăuntrică specifică. Sf. Maxim Mărturisitorul dezvoltă în *Mystagogia* perspectiva prin care subliniază că simpla prezență fizică în biserică, realizată în mod constant, presupune o anumită reconfigurare lăuntrică, o adunare și o orientare specifică a puterilor sufletești. Este dificil și improbabil ca starea duhovnicească să fie transmisă prin ecranul televizual. Intr-un mediu în care ne-am obișnuit cu reclame, *show-n* de tot felul, sexualitate desăn- tată, violență, nu poate fi vorba de dobândirea unei stări lăuntrice favorabile rugăciunii, întrucât nu informația este esențială. Totodată, mediul televizual căutând ratingul, nu este favorabil să se transmită prin intermediul lui ceea ce oamenii au nevoie, ci ceea ce le place să audă și să vadă. *Hristos nu le-a oferit oamenilor ceea ce ei își doresc în starea lor căzută, ci a căutat să îi ridice spre împărăția Cerurilor.*

Inclusiv, în slujbele religioase, esteticul nu ține de divertisment, de a-i distrage pe oameni, ci de a-i ridica într-un alt registru, favorabil deschiderii spre realitatea transcendentă.

„Spectacolul pe care îl regăsim în religiile autentice are ca scop încântarea, nu divertismentul. Această distincție este critică. Investind lucrurile cu o dimensiune nelumească, încântarea devine modul prin care putem avea acces la sacralitate. Distracția este modul prin care ne distanțăm de ea”[169].

169 Neil POSTMAN, *Distracția care ne omoară - Discursul public în epoca*

Neil Postman, într-un mod lucid, arată cum, prin exersarea constantă a divertismentului prin intermediul mediului televizual, este devastată starea lăuntrică a omului. Fragmentat în el însuși, un om conectat constant la mediul tehnologiei informației de astăzi, cu greu se mai poate aduna lăuntric. Este dificil să-și păstreze o gândire lucidă, cu atât mai mult o dispoziție lăuntrică pentru rugăciune autentică, în aceste condiții este cu neputință să se ajungă la discernământul duhovnicesc, atât de necesar în vremurile noastre.

Neil Postman demonstrează elocvent că trivializarea adevărului prin divertisment este mai puternică decât cenzurarea lui, in ceea ce presupune controlul omului. O lume distrată, obișnuită să se orienteze doar spre plăceri și divertisment, este controlată mai eficient decât o lume aflată într-un univers concentraționar, bazat pe teroare explicită. Ocultarea adevărului este mai puternică atunci când lumea nu mai este interesată de adevăr decât atunci când adevărul este contestat sau cenzurat. Din acest punct de vedere, Postman evidențiază convingător că minunata lume nouă prezentată de Aldous Huxley, reprezintă un mediu de control mai eficient decât universul terorii prezentat de George Orwell în 1984. Spiritul unei culturi și al unei credințe poate fi erodat și distrus mai facil prin ceea ce presupune Huxley.

televizorului, traducere de Silviu Man, Ed. Anacronic, București 2016, p. 171. „Deși numele lui este invocat în mod repetat, persistența și concretețea imaginii predicatorului trimite un mesaj clar: el, nu El, este cel care trebuie venerat. Nu vreau să spun că predicatorul își dorește asta; ci numai că puterea uni cadru televizat color al unei fețe implică pericolul permanent al idolatriei" - Neil POSTMAN, *Distracția care ne omoară...,* p. 171.

Astfel, Postman insistă să luăm în serios avertismentul lui Huxley, mai ales în societatea tehnologiei informației și a biotehnologiilor de astăzi.

„Ceea ce ne învață Huxley e că în epoca tehnologiei avansate, este mai probabil ca devansarea spirituală să vină de la un dușman cu chip zâmbitor decât de la unul al cărui chip inspiră suspiciune și ură. în profeția huxelyană, Big Brother nu ne privește pe noi pentru că așa vrea el. Noi îl privim pe el pentru că așa vrem noi. Nu este nevoie nici de gardieni, nici de porți închise, nici de Ministere ale Adevărului. Atunci când populația ajunge să fie

distrasă de fleacuri, când viata culturală este redefinită ca un ciclu
* >
neîntrerupt de distracții, când conversația publică serioasă devine un fel de gângurit de bebeluși, pe scurt, când un popor devine public, iar treburile lui publice devin vodevil, atunci o națiune se află în pericol”[170].

Mediul tehnologiei de astăzi nu este unul neutru, a promova o astfel de linie înseamnă o ignoranță majoră care riscă să genereze grave confuzii.

„A nu fi conștient că o tehnologie vine la pachet cu un program de schimbări sociale, a susține că tehnologia este neutră, a presupune că tehnologia este întotdeauna prietena culturii, sunt, în zilele noastre, nici mai mult nici mai puțin decât mostre de prostie [...]. Introdu alfabetul într-o cultură și îi vei schimba mecanismele cognitive, relațiile sociale, noțiunile cu privire la comunitate, istorie și religie. Introdu tiparul cu caractere mobile și se va întâmpla la fel. Introdu transmisiunea de imagini cu viteza luminii și vei provoca o revoluție culturală. Fără niciun vot. Fără polemici. Fără rezistență de gherilă. Iată ideologia fără cuvinte, și cu atât

170 Neil POSTMAN, *Distracția care ne omoară...,* pp. 215-216.

mai puternică. Pentru a funcționa, ea nu are nevoie decât de o populație care crede pătimaș în inevitabilitatea progresului”[171].

Pentru a reliefa maniera în care adevărul este trivializat prin divertisment, credința religioasă fiind atacată la rădăcină, este sugestivă urmărirea dialogului dintre controlorul Mustafa Moud și Sălbaticul din *Minunata lume nouă* a lui Aldous Huxley, despre credința în Dumnezeu. Sălbaticul, considerat un primitiv, întrucât mai crede în Dumnezeu, în familie, în dragoste, în legături vii și autentice între oameni, găsind Sfânta Scriptură în biroul controlorului este indignat pentru că oamenilor nu li se spune despre Dumnezeul Revelației din Sfânta Scriptură. Mustafa Moud afirmă că este vorba despre o credință veche (existentă înainte de marele Război) și că, deși Dumnezeu nu Se schimbă, oamenii da. Oamenii supuși sistematic plăcerii și distracțiilor nu mai pot fi articulați exigențelor unei credințe, considerate învechite. Orice pledoarie pentru normalitate invocată de Sălbatic este demontată, întrucât în minunata lume nouă, anormalul reprezintă măsura normalității (această situație ne amintește de cuvintele Sfântului Antonie cel Mare care spunea că în vremurile din urmă multi oameni vor înnebuni, iar cel care va încerca să rămână normal, va fi considerat de ceilalți nebun).

Prin prelungirea activității, a distracțiilor și a plăcerilor, inclusiv la vârste înaintate, oamenii din minunata lume nouă nu se mai gândesc la Dumnezeu, nu mai au nevoie de El. Controlorul Mustafa menționează că, în mod special, oamenii în vârstă au răgazul de a se aduna, de a reflecta mai mult si de a se orienta către transcen- dentă, conștientizând condiția

171 Neil POSTMAN, *Distracția care ne omoară...,* p. 218.

trecătoare a omului. In condițiile în
> > » >
care prin biotehnologii sunt eliminate bolile, perspectiva paradisului terestru devine nu doar o promisiune utopică, ci o realitate prelungită Ia infinit. Mustafa afirmă că în această situație nu mai este nevoie să fie căutat un surogat pentru distracție , întrucât omul este narcotizat prin divertisment până în ultima clipă, conflscându-i-se răgazul de a medita la moarte.

Crucea este eliminată din existența oamenilor, starea de jertfa specifică pentru cel care își asumă realitatea Crucii fiind anulată. Mustafa Moud precizează, pe această linie, că inclusiv creștinismul fără lacrimi este *soma,* un narcotic generator de plăceri și confort. *Logica mediului tehnologic din minunata lume nouă este cea a comodității, inclusiv creștinismul fiind golit de esența dată de conștiința păcatului, a pocăinței înnoitoare prin puterea de viață a Crucii. Impunerea spiritului divertismentului, inclusiv în experiența credinței, înseamnă desfigurarea creștinismului ca realitate centrată în puterea smerită și răstignită, arătată de Hristos Cel răstignit și înviat.*

Civilizația din lumea lui Huxley este construită prin intermediul biotehnologiilor, pe utopiile ideologice ale progresului ireversibil, ale fericirii hedoniste câștigate prin rezultatele medicinii (cu aplicații ale bioingineriilor). Controlorul Mustafa Moud este explicit:

„Dumnezeu Se manifestă ca o absență; ca și cum nu ar exista [...] din vina civilizației. Dumnezeu nu e compatibil cu mașinile, cu medicina științifică și fericirea universală. Trebuie să faci o opțiune. Civilizația noastră a ales mașinile, si medicina, si fericirea”[172].

Interfața om-masină, ecranul ca înlocuitor al omului sunt coor- donate ale mediului tehnologic actual, fiind afectate în

172 Aldous HUXLEY, *Minunata lume nouă,* traducere de Suzana și Andrei Bantaș, Ed. Polirom, Iași, 2011, p. 249.

mod determinat relațiile intrapersonale și interpersonale. In societatea reticulară de astăzi sunt împletite utopiile din cele două distopii descrise de George Orwell în *1984* și Aldous Huxley în *Minunata lume nouă.* Există o interconditionare a reeducării din universul concentrationar > >
structurat prin teroare și control la Orwell cu magia bazată pe distracții și plăceri din lumea evocată de Huxley. în ambele situații este vizată mintea omului, sufletul său, dar în mod fundamental mintea ca putere superioară a sufletului. La Orwell există Ministerul Adevărului prin care se propagă ideologia, cu scopul de a mistifica realitatea, de a promova dublu-gânditul. Ministerul Iubirii se ocupă cu un control total, cu urmărirea și folosirea torturii pentru cei care-și permit să gândească distinct față de linia partidului. Ministerul Păcii se ocupă cu un război total și continuu, astfel încât omul să fie supus permanent unei stări de tensiune, de stres.

Tiparele dictaturii lui Big Brother sunt: războiul este pace, libertatea este sclavie, ignoranța este putere. Nu există soluție omenească
de a ieși din universul concentrationar. Reeducarea vizează
înfrân- J >
gerea și mutilarea oricărei rezistențe. Nu se cere doar o aprobare formală, exterioară, ci o adeziune integrală, inclusiv lăuntrică, întrucât tehnologia Fratelui cel Mare face posibilă scanarea sufletului. Dacă în *1984,* condiționarea și reeducarea, reconflgurarea minții și cea lăuntrică se fac prin teroare și control, în *Minunata lume nouă,* oamenii sunt condiționați prin biotehnologii și inginerii genetice la o fericire bazată pe distracții și plăceri. Este o dictatură indusă subtil, cu rafinament, promovându-se magia.

Divertismentul alienează profund și ireversibil mintea și sufletul omului. Cultura divertismentului promovată magic erodează puternic personalitatea și caracterul, structurând o

masă de manevră, cu o conștiință colectivă, ușor de manipulat. Prin hipnopedie (promovarea persuasivă a lozincilor în timpul somnului - o stare de pasivitate, asemănătoare cu cea generală în mediul televizual și virtual) și prin conectarea constantă la mediul tehnologic se realizează o programare subliminală a persoanei. Sunt structurate tipare de gândire și comportamentale.

Un om rupt de legătura profundă cu adâncul din el însuși, de relațiile personale, de natură, de experiența nemijlocită a vieții și branșat la mediul tehnologiei informației, va trăi și va înțelege lumea într-un mod mediat de tehnologie. Rațiunile lui Dumnezeu din creație sunt substituite prin raționalitatea artefactelor și mediilor realizate prin ingineriile omului autonom. Cultura nihilismului și a divertismentului, promovată intens prin mediul tehnologic, pătrunde puternic în sufletul omului, alterând profund mintea lui, precum și înțelesurile rațiunilor lucrurilor din lume. J

în această perspectivă, este important să se înțeleagă că expunerea constantă și îndelungată la ecranul televizual înseamnă mai mult decât un simplu act de divertisment, presupunând o interiorizare a duhului impersonal al lumii tehnologizate.

„Ceea ce vrem să se înțeleagă este că televiziunea constituie mai mult decât o mașină a visării colective, este un mijloc de fasonare, de modelare a chipului oamenilor de pretutindeni, care din ce în ce mai mult se aseamănă între ei pentru că își pierd, li se șterge tot mai mult personalitatea. Prin împărtășirea din lucrările celui rău, omul se dezumanizează, căci se modelează după cel ce nu are nimic bun, nimic uman și personal în tot ce-1 definește”[173].

173 Virgiliu GHEORGHE, *Știința și Războiul sfârșitului lumii - fața nevăzută a tele-viziunii,* Ed. Prodromes, București, 2007, p. 331. Lumea mediului tehnologic, a celui televizual și virtual, presupune

7. Atitudinea idolatră menționată în Sfânta Scriptură și corespondența acesteia cu logica de tip tehnologic

7.1. *Atitudinea idolatră reflectată în Vechiul Testament*

Esența logicii idolatre este autonomia. Această logică favorizează încrederea în propriile puteri, generând iluzia că ne putem împlini prin noi înșine. Pe această linie, uităm de Dumnezeul Cel Viu, Care este o prezență efectivă, cu o lucrare nemijlocită în viața noastră. Această uitare nu reprezintă un simplu deficit de memorie, ci indică o amnezie existențială, o pierdere a orientării date de existența reperului absolut: Dumnezeul Cel adevărat, Creatorul, Susținătorul și împlinitoru

intercondiționare a totalitatrismelor descrise de Orwell și Huxley. „In esență, cele două totalitarisme nu sunt decât stadii diferite ale procesului de subjugare a persoanei umane. Esență a lucrării răului în lume, Big Brother este unul și același cu Marele Ford. Se manifestă, mai întâi, într-o formă înșelătoare - promite fericirea, ademenind prin momeala plăcerii ce merge până la desfrânate, iluzionează, oferind visarea în faza ei avansată, drogul - pentru a sfârși în cele din urmă în tiranie”. Virgiliu GHEORGHE, *Știința și Războiul sfârșitului lumii...,* p. 324. „Caracterul dual - personal și impersonal, omenesc și animalic, seducător și respingător, al ființei bicefale, mi se părea a fi o metaforă perfectă a lumii tv. Aproape întotdeauna de pe micul ecran ni se adresează o persoană, dar nici relația nu este una personală, și nici natura comunicării nu are în vedere întărirea omului într- un comportament rațional și personal”.Virgiliu GHEORGHE, Știința și *Războiul sfârșitului lumii...,* p. 325.

lîntregii creații. Părintele Teofil Părăian spunea că dacă Dumnezeu nu este pe primul loc în viața noastră, atunci nu este pe niciun loc. Faptul că Domnul Dumnezeu nu este centrul vieții noastre, a gândurilor, a sentimentelor, a cuvintelor și faptelor noastre, reprezintă un prim pas către logica de tip idolatru. A-L iubi pe Domnul Dumnezeu din tot sufletul nostru, din toată inima, cu toate puterile noastre sufletești presupune ca fiecare gând, cuvânt și act al nostru să fie imprimat de lucrarea transfiguratoare dumnezeiască.

Suntem facuți după chipul lui Dumnezeu. Structural suntem purtători ai chipului dumnezeiesc și am fost chemați ca prin orientarea noastră constantă spre Creatorul nostru să ajungem la asemănarea dumnezeiască. Fiul lui Dumnezeu, Chipul Dumnezeului Celui Veșnic, întrupându-Se, prin lucrarea Sa mântuitoare ne-a imprimat condiția de fii ai lui Dumnezeu. Am fost înfiați prin harul dumnezeiesc și această condiție a filiației suntem chemați să o împărtășim în viața Bisericii pentru a ne îndeplini sensul profund al existenței noastre. Adam, protopărintele nostru, a fost deturnat din demersul de a deveni asemenea lui Dumnezeu, vrăjmașul ispitindu-1 și suge- rându-i că poate deveni ca Dumnezeu. Nu aceasta este problema, întrucât chemarea de a ne asemăna cu Dumnezeu a fost făcută de Creatorul nostru. Aceasta este vocația ultimă a omului: de a ajunge la asemănarea dumnezeiască. Insă, deturnarea a constat în autonomie: de a ajunge ca Dumnezeu, fără Dumnezeu. Aceeași tentație luciferică, exersată de Lucifer de a dori să fie ca Dumnezeu, dar fără a fi asemenea prin relația cu El ca Dumnezeu Creator și Atotțiitor al întregii existențe, a fost insuflată și lui Adam. Protopărinții noștri au căzut, ei întorcându-se din demersul lor de a se asemăna cu Dumnezeu după Chipul Căruia au fost facuți și au pus altceva în loc, devenind asemenea cu noua realitate care L-a înlocuit pe Dumnezeu.

Mecanismul fundamental al idolatriei este substituirea Dumnezeului Celui viu cu o nouă realitate. Pe măsură ce realitatea respectivă 408 *cuprinde tot mai mult inima, sufletul omului, ea devine sursa reconfigu- rării omului după realitatea respectivă. Nu există neutralitate. Devenim ceea ce lucrăm în adâncul ființei noastre. Mântuitorul ne spune clar: unde este comoara noastră, acolo este inima noastră. Dacă în adâncul inimii noastre este prezent tainic Dumnezeul Cel Viu, vom deveni asemenea Lui, prin lucrarea poruncilor Sale. Dacă în inima noastră este o altă realitate, degeaba II invocăm pe Dumnezeul Cel viu, întrucât vom deveni în conformitate cu ceea ce asumăm și interiorizăm prin viața noastră înlăuntrul nostru. Patimile care ne domină ne devin idoli. Prin lăcomie, trufie, iubire de sine, chiar dacă teoretic invocăm credința în Dumnezeu, în fapt viața noastră va fi pecetluită în conformitate cu realitatea primită de noi în inima noastră.*

In contextul societății actuale, structurate prin logica autonomă a tehnologiei, cu atât mai mult se impune o reflecție cu privire la reperele biblice ale idolatriei. în mod grosier, se consideră că idolatria reprezintă o formă de închinare la anumiți zei, reprezentați sub diferite forme. Cu alte cuvinte, în societatea tehnicizată de astăzi, de unde zeii au fost expulzați, idolatria nu ar mai fl posibilă. Or, amăgirile colective, trăite uneori la un nivel incredibil de mare al mulțimilor, în condițiile proliferării individului masifleat din sistemul tehnologic impersonal de astăzi, indică prezența masivă a logicii de tip idolatru. Autonomia o găsim în toate registrele existenței. Ea este extinsă astfel încât să fie dobândită o automatizare generalizată. în contextul mentalității societății tehnicizate de astăzi ar fl edificator să zăbovim) >

pentru a dezvolta o reflecție cu privire la mecanismele de operare ale idolatriei, așa cum sunt prezentate ele în Sfânta Scriptură.

Autonomia care generează încrederea în propriile puteri este motorul gândirii și atitudinii idolatre. Capitolul 3 din Facerea (unde ispititorul le promite protopărinților că vor fl asemenea cu Dumnezeu) poate fl relațional cu capitolul 28 al profetului lezechiel. într-o proorocie, profetul lezechiel mărturisește: „Așa zice Domnul Dumnezeu: Inima ta s-a înălțat și a zis: «Sunt un dumnezeu și stau pe scaunul lui Dumnezeu în inima mărilor», dar tu, desi nu ești Dum- nezeu, ci om, îți închipui în inima ta că ești la fel cu Dumnezeu” *{Iezechiell.3,* 2).

Vechiul Testament ne arată că păcatul capital al lui Israel este idolatria. Poporul devine asemenea realității venerate, iar această asemănare idolatră îl ruinează. Foarte interesant este că, în mod constant, idolatrul este caracterizat ca fiind orb și surd. Orbirea și surzirea indică tocmai uitarea existențială a Dumnezeului Celui Viu. Idolatrul nu-L mai vede >
și nu-L mai aude pe Dumnezeul Cel adevărat. Profetul Isaia spune: „Și El a zis: «Du-te și spune poporului acestuia: Cu auzul veți auzi și nu veți înțelege, și uitându-vă vă veți uita, dar nu veți vedea»” *{Isaia* 6, 9). Același profet mărturisește: „Să dea înapoi și să se rușineze cei ce își pun nădejdea în idoli, cei ce zic chipurilor turnate: «Voi sunteți dumnezeii noștri» [....] Tu multe ai văzut, fără să te uiți cu luare aminte, urechile ți-au fost deschise, dar n-ai auzit” *{Isaia* 42, 17, 20).

Psalmistul este elocvent pe aceeași linie: „Idolii neamurilor sunt argint și aur, lucruri făcute de mâini omenești. Gură au și nu vor grăi, ochi au si nu vor vedea; urechi au si nu vor auzi, că nu este duh în gura lor. Asemenea

lor să fie toți cei care îi fac pe ei și toți cei care se încred în ei” *{Psalmul* 134, 15-18). *Omul face o realitate de care ulterior este subjugat și ajunge să se încreadă în ea. Idolul, nefiind Dumnezeul Cel viu, este o realitate amăgitoare. De aceea, nu are duh de viață în el, nu poate vedea și auzi. Idolatrul devine asemenea idolului. Deși este înzestrat cu ochi, gură și urechi, omul idolatru nu-și mai poate folosi adecvat simțurile (ele sunt deturnate, prin alipirea în duh lumesc de cele trecătoare), as fel încât ajunge să nu mai poată vedea și auzi ceea ce este esențial, să intuiască realitatea duhovnicească, netrecătoare prin formele trecătoare ale existentei. Duhul lumesc substituie duhul de viată al Dum-*

> > nezeului Celui viu și as fel ceea ce este periferic, secundar, marginal este absolutizat, devenind un centru al existenței. Absolutizarea relativului și a efemerului reprezintă o premisă importantă în dezvoltarea mecanismelor de tip idolatru.

Este esențială această idee: idolatrul devine asemenea idolului pe care-l venerează. Idolul, reprezentat ca un artefact, nu vede și nu aude. As fel, se poate vedea reciprocitatea dintre idol și artificialitate, idolul este o plăsmuire care-l înjașoară pe om într-o țesătură de fantasme, decu- plându-l de miezul realității. Omul societății de astăzi, înconjurat de artefacte și captiv în mediul tehnologic, creat de el însuși, se hrănește cu fantasmele generate de mediile respective. In el se imprimă tot mai mult duhul artificialității și automatizării mediului tehnologic. Omul în toată complexitatea lui: trupul său, mintea, sufletul, totul este redus la algoritmi. Omul este redus la o secvență algoritmică, integrată în sof- turile și aplicațiile informatice ale mediile tehnologice de astăzi. Robotul nu este însuflețit de om, ci omul devine robotizat, preluând tot mai mult din caracteristicile unei inteligențe de tip artificial. Un om care-și petrece existența, conectat la un mediu artificial, va deveni tot mai mult asemenea mediului în care gândește și trăiește.

Omul de astăzi, încrezător în propriile forțe, în destinul său făurit în mod autonom, îmbătat de ideologia progresistă, consideră religia ceva perimat. De asemenea, idolatria este percepută ca o atitudine specifică trecutului întunecat al omenirii. Se crede astăzi că religiozitatea a fost expulzată. însă, religiosul nu poate fi anihilat sau eliminat, ci doar transformat. Există o diversitate de manifestări religioase astăzi, adesea fără ca omul contemporan să conștientizeze că

experiența trăită intră în sfera religiosului. Inclusiv, tehnologia ca forță acaparatoare a omului și a mediului natural, se manifestă sub diferite forme ce pot fi încadrate în sfera religiosului.

Important este să reținem că omul devine ceea ce gândește, ceea ce face, ceea ce venerează. Mulți dintre cei care folosesc tehnologia în mod excesiv și își petrec o mare parte din viața lor în mediul tehnologic consideră aceste lucruri ca fiind neutre în raport cu religiosul. însă, aceste medii tehnologice ne reconfigurează lăuntric, impri- mându-ne caracteristicile lor. Este greu de închipuit pentru cineva acaparat de mediul tehnologic actual să creadă că el venerează acest mediu. însă, fervoarea și intensitatea cu care ne angajăm în experiențele trăite în acest mediu, dobândesc uneori accente care evidențiază o anumită religiozitate.

Vechiul Testament evidențiază că idolatrul devine asemenea ido- lului. Referindu-se la idolatria lui Israel, în Deuteronom se menționează: „Veți sluji altor dumnezei, facuți de mâini omenești din lemn și piatră care nu văd și nu aud, care nu mănâncă și nu au miros [...]. Dar până în ziua de astăzi nu v-a dat Domnul Dumnezeu minte ca să pricepeți, ochi ca să vedeți și urechi ca să auziți” *{Deuteronomul* 4, 28; 29, 4). Profetul Osea, vorbind despre faptul că cei din poporul lui Israel L-au părăsit pe Dumnezeul Său și au mers după dumnezei străini, mărturisește: „Când ei au mers după Baal Peor, s-au sfințit lui Baal și au ajuns urâciune întocmai ca și cel pe care îl îndrăgiseră” *{Osea* 9, 10).

Idolul reprezintă o parodie, o trivializare a Dumnezeului Celui viu. El este un artefact, o plăsmuire la nivelul minții și apoi o construcție făcută de om. Idolul nu este o realitate dată, structurală a »

lumii, ci este expresia unei lucrări omenești. Idolul este făcut de om. La episodul cu vițelul de aur se observă această caracteristică esențială a idolului: faptul că se materializează printr-un artefact. Poporul lui Israel, după ce a fost scos din robia egipteană de Dumnezeul Cel Viu, în timp ce Moise era urcat pe munte, se adună la Aaron și îi cere: „Scoală și ne y# dumnezei care să meargă înaintea noastră” *{Ieșirea* 32, 1). Idolul este un dumnezeu făcut de om. După ce Aaron face vițelul de aur, poporul orbit duhovnicește, deși a fost martorul atâtor minuni, proclamă vițelul de aur ca pe dumnezeul lor eliberator: Poporul a spus: „Iată, Israele, dumnezeul tău, care te-a scos din țara Egiptului” *{Ieșirea* 32, 4).Atitudinea idolatră este însoțită de patimi grosiere (lăcomia pân- tecelui și băutură), acestea fiind dublate de divertisment. De fapt, atitudinea idolatră este conjugată cu plăceri grosiere, date de duhul lumii și cu care diavolul a ispitit lumea în mod constant de-a lungul timpului. Sfânta Scriptură consemnează această întrepătrundere între idolatrie, plăceri date de patimi grosiere și divertisment: „A doua zi s-au sculat ei de dimineață și au adus arderi de tot și jertfe de pace; apoi a șezut poporul de a mâncat și de a băut și pe urmă s-a sculat și a jucat” *{Ieșirea* 32, 6).

Psalmistul David evocă această mare cădere a poporului lui Israel, atunci când s-au închinat vițelului de aur ca unui dumnezeu: „Și au făcut vitei în Horeb si s-au închinat idolului. Si au schimbat slava Lui întru asemănare de vițel care mănâncă iarbă. Au uitat pe Dumnezeu, Care i-a izbăvit pe ei, Care a făcut lucruri mari în Egipt” *{Psalmul* 105, 19-21). Profetul Ieremia mustră în numele Domnului pe poporul lui Israel și pe conducătorii religioși ai acestuia, întrucât s-au înstrăinat de Dumnezeu. De la închinarea la vițelul de aur s-a

ajuns la închinarea în fața lui Baal. Așa cum Aaron a fost răspunzător de idolatrie (aceasta venind în popor printr-un conducător religios), la fel Ieremia arată că răspunzători pentru idolatrie sunt preoții și învățătorii Legii. Domnul grăiește prin profetul Ieremia: „Ce nedreptate au găsit în Mine părinții voștri de s-au depărtat de Mine și s-au dus după deșertăciune si au devenit ei înșiși deșertăciune? în loc să zică: Unde este Domnul, Cel ce ne-a scos din pământul Egiptului și ne-a povățuit prin pustiu, prin pământul cel gol și nelocuit, prin pământul umbrei mordi, prin care nimeni nu umblase și unde nu locuia om? [...] Preoții n-au zis: Unde este Domnul? învățătorii legii nu M-au cunoscut; păstorii au lepădat credința și proorocii au proorocit în numele lui Baal și s-au dus după cei ce nu-i pot ajuta” *{Ieremia* 2, 5, 6, 8).

Logica idolatră bazată pe autonomie transformă idolul într-o tehnică, într-un instrument de promovare a sinelui. Este o auto-referențialitate.

G.K. Beale arată că lezechiel în capitolul 28, relaționat cu capitolul 3 din Facere, evidențiază logica păcatului ca fiind o centrare pe sine, o existență în jurul sinelui. Astfel, rugăciunea idolatră devine o rugăciune de promovare, de cultivare a sinelui într-o manieră autonomă.

Este de mare actualitate, în acest sens, remarca lui Beale:

„Idolul este manipulat în mod magic în sensul asigurării unei stări de bine a sinelui, ceea ce caută și omul contemporan prin diferite tehnici și practici, eludând taina celuilalt și a lui Dumnezeu.

[...] Idolul lărgește din ce în ce mai mult propriul ego. Idolul pe care îl venerăm ne va ruina în cele din urmă”[174].

174 G.K. BEALE, *We Become What We Worship,* Inter-Varsity Press, Nottingham, 2008, pp. 138, 140.

Idolatria devine în fapt o egolatrie!

7.2. *Repere ale logicii și atitudinii idolatre în Noul Testament*

lisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu, Cel întrupat Se descoperă ca fiind Dumnezeu și Om adevărat, II descoperă pe Dumnezeu Tatăl și îl vestește pe Duhul Sfânt. Hristos este Mesia, Cel Care împlinește profețiile mesianice. El nu este recunoscut ca Mesia de cei care nu împărtășesc o libertate în Duh, de cei care se încred în tiparele propriei gândiri și atitudini, pe care le absolutizează în numele Legii dumnezeiești. Hristos, Adevărul este Cel care dă libertatea autentică, dar aceasta este refuzată printr-o atitudine excesiv de instituționali- zată din partea liderilor religioși ai poporului lui Israel.

Mântuitorul pronunță o judecată spirituală asupra poporului lui Israel, invocându-1 pe profetul Isaia (6, 9-10). Mântuitorul afirmă: „De aceea le vorbesc în pilde, că văzând, nu văd, și auzind, nu aud, nici nu înțeleg. Și se împlinește cu ei proorocia lui Isaia, care zice: «Cu urechile veți auzi, dar nu veți înțelege, și cu ochii vă veți uita, dar nu veți vedea»” *{Matei* 13, 13-14; mai sunt și alte locuri în Noul Testament în acest sens: *Marcu* 4, 12; *Luca* 8, 10; *Ioan* 12, 39-40).

Orice sau oricine îl substituie pe Dumnezeul Cel viu este idol: bani, plăcere, putere, o anumită persoană, etc. *Dar inclusiv tradiția sau legea invocată în numele lui Dumnezeu poate deveni suportul unei logici și atitudini de tip idolatru. Atunci când este absolutizată o anumită formă, fără să se mai sesizeze lucrarea vie a lui Dumnezeu, riscăm să ne facem idoli, invocând numele lui Dumnezeu.* Evreii au absolutizat legea, au idolatrizat tradiția omenească, părăsind duhul Legii și, astfel, fariseii, cărturarii, arhiereii au devenit călăuze

oarbe, nu L-au putut recunoaște pe Iisus ca Mesia.

Există riscul atunci când facem astfel de afirmații să ne complăcem într-o anumită autosuficiență, să emitem judecăți de valoare pentru cei de atunci care nu L-au recunoscut pe Iisus Hristos ca Mesia al lumii. Dar este mult mai tragic, ca după două milenii de creștinism, după cunoașterea unei lucrări impresionante a Domnului istoriei în viața lumii, astăzi, în interiorul creștinismului, înlăuntrul Bisericii, trupul tainic al Domnului Hristos, să devenim prizonierii unui legalism care sufocă libertatea în Duh și Adevăr. *Nimic din ceea ce se face din constrângere, nimic din ceea ce reprezintă rezultatul unei necesități impuse prin reglementări juridice nu are relevanță în veșnicie. Dumnezeu ne-a dat demnitatea de a fi liberi și de a răspunde în mod liber chemării Lui.*

Duhul societății tehnicizate de astăzi se manifestă printr-un legalism exagerat, printr-o instituționalizare excesivă, prin care omul este redus la o secvență algoritmică, integrată într-un sistem. Nevoia de a organiza și de a reglementa orice aspect al existenței ilustrează acest duh al legalismului. Viul concret al trăirii este eliminat și substituit cu forme, cu aparențe. în numele eficienței, sistemul tehnologic se extinde și se amplifică exponențial, devenind o realitate acaparatoare și apăsătoare pentru omul prins în pânza păianjenului tehnologic

.Acest duh al legalismului și al instituționalizării excesive, structurat prin sistemul tehnologic al societății tehnicizate de astăzi riscă să se dezvolte si în interiorul vieții bisericești. Astfel, ne confruntăm cu riscul de a fi deturnați din ceea ce presupune o angajare vie și consecventă în lucrarea sfințitoare a Bisericii, în lupta cu propriile patimi și neputințe, în viața duhovnicească pentru a ne concentra pe respectarea unor reglementări. Energia este focalizată pentru îndeplinirea unui formalism. Menghina unui sistem de reglementare juridică poate asigura o anumită eficiență birocratică și, totodată, o materializare a unor proiecte, cuantificate prin parametrii impresionanți. Dar aceste realizări țin de o anumită exterioritate și își cer un anumit tribut, plătit prin diluarea autenticității legăturilor interpersonale, slăbirea comuniunii în duhul dragostei lui Hristos. Mai mult decât atât, absolutizarea formelor printr-un legalism excesiv riscă să genereze doar bifarea formală a respectării unor cerințe de tip birocratic, fără să mai conteze corespondența cu realitatea. Viața este ocultată, pusă în paranteze. Prezența autentică în actul de viață nu mai contează; pierderea acesteia este compensată prin respectarea cu acrivie a unor cerințe formale, prin bifarea birocratică a unor indicatori solicitati de sistemul administrativ.

>

Fără a pleda pentru o lipsă de rânduială, mai ales în contextul cultivării unui spirit anarhic de contestare a autorității, este esențial să ne străduim a ne interioriza prin viață duhul Evangheliei Mântuitorului Hristos. Domnul Hristos S-a arătat necruțător cu lega- lismul promovat de arhierei, cărturari și farisei. Sfântul Apostol Pavel exprimă o aceeași linie întâlnită în Evanghelie și critică ferm absoluti-

zarea idolatră a legalismului. Referindu-se la tăierea împrejur, ca semn văzut al Legii, Sfântul Apostol Pavel se adresează celor care se încred în respectarea formală a detaliilor Legii, crezând că astfel îndeplinesc voia lui Dumnezeu: „Tu, cel care înveți pe altul, pe tine însuți nu te înveți? [...] Tu, care te lauzi cu Legea, II necinstești pe Dumnezeu prin călcarea Legii? «Căci numele lui Dumnezeu din pricina voastră este hulit între neamuri», precum este scris. [...] Iar tăierea împrejur este aceea a inimii, în duh, nu în literă; a cărui laudă nu vine de la oameni, ci de la Dumnezeu" *{Romani* 2, 21, 23-24, 29).

G.K. Beale arată că există o legătură între capitolele 40-66 din Isaia și cartea *Faptele Apostolilor,* întrucât în această carte din Noul Testament se introduce subiectul idolatriei în legătură cu templul. Acesta a devenit un loc al slujirii idolatre, întrucât prin respingerea lui Hristos, rugăciunea de la Templu a devenit o blasfemie. Sf. Arhidi- acon Ștefan are un cuvânt cu multă putere, fiind plin de Duhul Sfânt și îi înfruntă pe reprezentanții Legii, așa cum odinioară a facut-o profetul Isaia.

Sfântul Ștefan mărturisește cu privire la absolutizarea Templului și a Legii: „Iar Solomon I-a zidit Lui casă. Dar Cel Preaînalt nu locuiește în temple făcute de mâini, precum zice proorocul: «Cerul este tronul Meu și pământul așternut picioarelor Mele. Ce casă îmi veti zidi Mie - zice Domnul - sau care este locul odihnei Mele? Nu >
mâna Mea a făcut toate acestea?» Voi, cei tari în cerbice și netăiați împrejur la inimă și la urechi, voi pururea stati împotriva Duhului Sfânt; precum părinții voștri, așa și voi! Pe care dintre prooroci nu l-au prigonit părinții voștri? Și au ucis pe cei ce au vestit mai dinainte sosirea Celui drept, ai Cărui vânzători și ucigași v-ați făcut voi acum. Voi, care ați primit Legea întru rânduieli de la îngeri și n-ați păzit-o!" *{Faptele*

Apostolilor 7, 47-53).

Sf. Apostol Pavel, în predica din Areopag, continuă aceeași linie, mărturisită de Sf. Arhidiacon Stefan, arătând că Dumnezeu nu locu- iește în temple făcute de oameni: „Dumnezeu, Care a făcut lumea și toate cele ce sunt în ea, Acesta fiind Domnul Cerului si al Pământ- tului, nu locuiește în temple făcute de mâini, nici nu este slujit de mâini omenești, ca și cum ar avea nevoie de ceva, El dând tuturor viață și suflare și toate" *{Faptele Apostolilor* 17, 24-25).Sf. Apostol Pavel arată că idolatria poate să apară și celor care au cunoștință de Dumnezeu, dar nu cultivă o atitudine doxologică, de mulțumire și de recunoștință. încrederea în propria minte, dublată cu o stare de nemulțumire, poate favoriza o atitudine idolatră. Atât încrederea în capacitățile propriei minți, cât și starea de nemulțumire, de critică persistentă, de lipsă a păcii ca dar al Duhului Sfânt sunt caracteristici definitorii ale omului contemporan. Inclusiv, în viața Bisericii, chiar în cazul celor meniți să-i învețe pe alții (aici mă refer, în mod special, la profesorii de teologie, incluzându-mă și pe mine în această tagmă), există riscul de a rămâne la o teologie echivalentă cu o însăilare de cunoștințe despre Dumnezeu, fără să ne angajăm concret și consecvent într-o viață de despătimire, într-o existență liturgică și doxologică autentică. Ne încredem în cunoștințe, în capacitatea de a instrumentaliza informația, în CV, în indicatori de performanță ai activității academice si de cercetare, înstrăinându-ne de duhul Evangheliei.

Sunt foarte actuale cuvintele Sf. Apostol Pavel: „Pentru că, cunoscând pe Dumnezeu, nu L-au slăvit ca pe Dumnezeu, nici nu l-au mulțumit, ci s-au rătăcit în gândurile lor, și inima lor cea nesocotită s-a întunecat. Zicând că sunt înțelepți, au ajuns nebuni. Și au schimbat slava lui Dumnezeu Cel

nestricăcios cu asemănarea chipului omului celui stricăcios și al păsărilor și al celor cu patru picioare și al târâtoarelor” *{Romani* 1*,* 21-23).

Idolatria este strâns legată de patimi și atrage o dezlănțuire a patimilor. Așa cum poporul lui Israel, după ce s-a închinat și a adus jertfe vițelului de aur, a ajuns să mănânce, să bea, să se distreze, la fel, orice idolatru ajunge în stări de decadență, la practici necuviincioase, potrivnice firii. Idolatria este relațională puternic cu desfrâul (în Vechiul Testament se indică acest fapt, în mod particular, dar și în epistolele pauline). Mai ales în societatea spectacolului de astăzi, bazată pe divertisment și desfrâu generalizat, în contextul ideologicde impunere a unor ideologii și practici potrivnice firii, logica și atitudinea de tip idolatru se pot dezvolta într-un ritm accentuat.

Sfântul Apostol Pavel, după ce explicitează patimile contra firii, ca fiind în legătură cu idolatria, adaugă: „Și precum n-au încercat să aibă pe Dumnezeu în cunoștință, așa și Dumnezeu i-a lăsat la mintea lor fără judecată, să facă cele ce nu se cuvin, plini fiind de toată nedreptatea, desfrânate, de viclenie, de lăcomie, de răutate; plini de pizmă, de ucidere, de ceartă, de înșelăciune, de purtări rele, bârfitori, grăitori de rău, urâtori de Dumnezeu, ocărâtori, semeți, trufași, lău- dăroși, născocitori de rele, nesupuși părinților, neînțelepți, călcători de cuvânt, fără dragoste, fără milă” *{Romani* 1, 28-31).

Sf. Apostol Pavel, în *1 Corinteni* 10, 7-22, face o trimitere la episodul cu vițelul de aur. El ne îndeamnă stăruitor să fugim de idolatrie și să cultivăm o stare de trezvie, punându-ne încrederea în Dumnezeu, Care ne va întări, inclusiv în momente de ispite, pentru a răbda încercările. Sfântul Apostol Pavel ne îndeamnă: „Nici închinători la idoli să nu va faceți [...]. Cel căruia i se pare că stă neclintit să ia seama să nu cadă. Nu v-a cuprins ispită care să fi fost peste puterea omenească. Dar credincios este Dumnezeu; El nu va îngădui

să fiți ispitiți mai mult decât puteți, ci o dată cu ispita va aduce și scăparea din ea să puteți răbda. De aceea, iubiții mei, fugiți de închinarea la idoli" (7 *Corinteni* 10, 12-14).

Pentru a avea o înțelegere lucidă a idolatriei este important să înțelegem că nu există o neutralitate în gândirea, în cuvintele ți în faptele noastre. Neutralitatea este o iluzie, cultivată insidios, inclusiv prin mediile de astăzi, pentru a nu fi încurajați să ne asumăm o responsabilitate. Fie suntem angajați într-o viață care să ne conducă la asemănarea cu Dumnezeu, fie trăim o existență prin care devenim aidoma unui idol al acestei lumi. Creștinul trebuie să înțeleagă faptul că nu există neutralitate în viața duhovnicească: fie trăim în Duhul lui Dumnezeu, fie suntem captivii duhului veacului trecător!

G.K. Beale dezvoltă cu mult curaj această perspectivă și evidențiază concluzia cărții sale despre idolatrie: devenim asemenea realității venerate.

„Ideea centrală a abordării fenomenului idolatriei constă în faptul că oamenii se vor asemăna cu ceea ce venerează. Dumnezeu ne-a făcut după chipul Său și ne-a chemat la asemănarea cu El. Oamenii tot timpul vor reflecta ceva: fie o trăsătură a lui Dumnezeu, fie una a lumii. Dacă oamenii împlinesc voia lui Dumnezeu, vor deveni asemenea Lui; dacă se vor alipi în duhul veacului trecător de o realitate a acestei lumi, vor deveni asemenea realității respective.

O asemănare cu idolii acestei lumi este o formă de judecată"[175].

Beale arată că, mai ales, în mentalitatea lumii de astăzi, cultivarea imaginii bune în raport cu lumea, invocarea și promovarea stimei de sine, favorizează o egolatrie în strânsă

175 G.K. BEALE, *We Become What We Worships* Inter-Varsity Press, Nottingham, 2008, p. 284.

legătură cu idolatria. Se poate ajunge la o venerare a sinelui, la o cultivare a narcisismului, în care ne îndepărtăm de linia Evangheliei care ne îndeamnă să căutăm cele ale aproapelui, nu pe cele ale noastre. Sărăcia spirituală generată de egoism întărește duhul mândriei și al slavei deșarte, o autosuficiență, prin care ne închidem în fața lucrării Dumnezeului Celui viu, rămânând tintuiti în duhul lumii.

Beale atrage atenția asupra manierei subtile, în care un creștin poate fi afectat de logica idolatră, prin imersia în mediile tehnologice. El vorbește de idolul media, arătând că în aceste medii sunt cultivate himere și pot fi realizate mari amăgiri și manipulări. Lumea mediatică devine în mod subtil un idol, noi absorbind duhul acestei lumi ca într-un fel de osmoză mentală. Media fiind extensiile amplificate ale simțurilor noastre cultivă o logică trupească, structurează un duh al acestui veac, devenind captivii duhului grijii de multe.Beale evidențiază riscul idolatriei în viata Bisericii. în condițiile > > > în care se caută promovarea unei imagini bune a Bisericii în raport cu lumea, o eficiență în duhul lumii, o predilecție spre o misiune a Bisericii, folosindu-se mediile tehnologice și promovând Evanghelia în manieră online, există condițiile de a ne înstrăina de duhul Evan- gheliei, structurat prin întruparea concretă a Fiului lui Dumnezeu. Logica idolatră, specifică inclusiv mediilor de astăzi este aniconică, cultivându-se o dematerializare, o dezîntrupare din existența concretă a vieții. Logica credinței creștine se întemeiază pe întrupare, este ico- nică. Beale arată că atunci când Biserica se angajează într-un demers prin care să placă mai mult lumii decât lui Dumnezeu, ea riscă să fie afectată de idolatrie. încrederea în sistemul creat în interiorul experienței eclesiale, recursul exagerat la armele lumii (leadership, management, dezvoltare personală, știință, etc.), slăbesc întemeierea pe Revelația creștină, conduc la atitudini deschise idolatriei. în acest sens, Beale menționează:
>

„Când Biserica urmărește să rezolve problemele, recurgând în mod fundamental la managementul specific afacerilor și corporațiilor, la psihologie, în detrimentul Revelației creștine, ea se întemeiază mai mult pe om decât pe Dumnezeu. Este o aceeași atitudine cu a liderilor religioși ai

poporului lui Israel din vremea Mântuitorului Hristos, Acesta atrăgându-le atenția că «[...] lăsând porunca lui Dumnezeu, țineți datina oamenilor» *(Marcu* 7, 8). [...] Evanghelia ne arată că toți cei care au absolutizat formele unei tradiții omenești, au sărăcit spiritual, neputând să mai recunoască prezența Dumnezeului Celui viu. [...] Dezvoltarea soluțiilor bisericești, prin încrederea în înțelepciunea omenească, mai mult decât în cea dumnezeiască, întrupată în sfinții lui Dumnezeu reprezintă o înstrăinare față de duhul Evangheliei. Se dezvoltă, astfel, o înțelepciune autonomă în raport cu experiența duhovnicească a Bisericii, pecetluită de Duhul Sfânt. Când această

înțelepciune autonomă devine prioritară în raport cu înțelepciunea Cuvântului lui Dumnezeu, ea se transformă într-o înțelepciune idolatră, precum cea a fariseilor, a cărturarilor și a arhiereilor din vremea Mântuitorului lisus Hristos”[176].

Soluția pentru a depăși logica și atitudinea de tip idolatru este de a depăși duhul acestei lumi, pentru a ne împărtăși de Duhul lui Dumnezeu, trăit în viața Bisericii, pe linia Cuvântului lui Dumnezeu întrupat. Este nevoie de o angajare, trup și suflet. Nu se poate ajunge la o înnoire a vieții, cultivând confortul si comoditatea unei credințe împărtășite online sau televizual. Sfânta Scriptură și Sfânta Tradiție a Bisericii mărturisesc cu putere importanța angajării trupului în viața duhovnicească. înnoirea minții se reflectă în trup. Reciproc, pentru a dobândi o înnoire a minții este nevoie de o jertfii, inclusiv a trupului, care să exprime concret o raportare de tip duhovnicesc.

Sf. Apostol Pavel sintetizează această perspectivă și

176 G.K. BEALE, *We Become What We Worship,* pp. 302-303.

îndemnul său este reprezentativ pentru a depăși logica idolatră a acestui veac trecător: „Vă îndemn, fraților, pentru îndurările lui Dumnezeu, să înfățișați trupurile voastre ca pe o jertfa vie, sfântă, bine plăcută lui Dumnezeu, ca închinarea voastră cea duhovnicească, și să nu vă potriviți cu acest veac, ci să vă schimbați prin înnoirea minții, ca să deosebiți care este voia lui Dumnezeu, ce este bun și plăcut și desăvârșit” *{Romani* 12, 1-2).

7.3. *Substituirea transcendenței prin sistemul tehnologic* în anul 1842, Ada Lovelace spunea că un motor analitic nu poate face altceva decât să reproducă într-un mod performant ceea ce i se oferă de către om. Cu alte cuvinte, el nu poate fl original (ceea ce primește aceea reproduce). începând cu anii 1980 se dezvoltă în cercetarea din domeniul inteligenței artificiale o tendință numită cone- xionistă care evidențiază emergența dintre om și calculator. Daniel Hillis, Marvin Minsky, arată că prin conectarea constantă dintre om și calculator se poate ajunge la dezvoltarea unei inteligențe artificiale care să gândească într-un mod imprevizibil. Dezvoltarea simulărilor în mediul virtual au condus le reprezentări ale realității care devin mai reale decât realitatea fizică. Simularea seduce, fascinează, generând puternice închipuiri de sine.

Educația puternic digitalizată în ultimii ani (și trendul se amplifică în acest sens) are un efect de slăbire a capacității de reflecție a copilului, a creativității, mintea lui fiind atinsă de pasivitate și de orientarea de a reproduce anumite frânturi de informații, furnizate prin mediul tehnologic. Stephen Talbott a arătat în cartea *The Future Does Not Compute: Warnings from the Internet,* efectele negative asupra gândirii

copiilor prin educația digitalizată. Sherry Turkle arată cum conectivitatea dată de mediul virtual generează iluzii, decuplări de la realitate. Ea vorbea cu un student de la MIT, care interacționând prin intermediul mediului virtual, cu profesorul Marvin Minsky, comentând unele afirmații ale acestuia, a ajuns să creadă că este ca Marvin Minsky.

Turkle evidențiază riscul unei vieți trăite pe ecran care substituie viata efectivă cu o existentă virtuală. > >

„Fără o înțelegere profundă a existenței simulate în mediul virtual nu vom înțelege consecințele unui asemenea mod de a fi. Experiența simulată în mediul virtual nu ne ajută sa ne schimbăm în bine, să ne îmbunătățim propria situație sau pe cea a lumii reale. Ea ne cultivă o conștiință în stare de visare, transformându-ne în executând ai unor fantasme. Pentru orice cunoaștere autentică imperativul cunoașterii de sine este un reper pentru înțelegerea profundă a sinelui și a lumii. în viata trăită pe ecran, conectată la ecran, simulată în mediul virtual nu mai există cunoaștere de sine”[177], j

îngrijorările privind ritmul accelerat al dezvoltării tehnologiei, al manierei în care acestea modelează mediul în care trăim, precum și relația cu sufletul propriu, cu trupul nostru, cu ceilalți, sunt exprimate inclusiv de către cei implicați în corporații ce se ocupă cu dezvoltarea tehnologiei. De exemplu, Bill Joy, fost CEO la Sun Microsystems, într-un articol din magazinul *Wired,* publicat în anul 2000 și intitulat *Why the Future Does Not Need Us* își exprimă îngrijorarea privind convergența dintre robotică, ingineriile genetice și nanotehnologii, precum și dezvoltarea accelerată a acestora. El preciza în acest sens:

177 Sherry TURKLE, *Life on the Screen,* Simon and Schuster Paperbacks, New York, 1995, p. 269. Detalii în acest sens pot fi găsite în analiza făcută de Sherry Turkle, în lucrarea *Simulation and Discontents,* MIT Press, 2009.

„Am mers oare prea departe cu dezvoltarea tehnologiei astfel încât să o mai putem controla? Nu cred că am atins încă acel punct, dar nu suntem departe și este îngrijorător că nu încercăm să deținem control, angajându-ne într-o creștere exponențială a tehnologiei. Poate este ultima noastră șansă să înțelegem riscul ca viitorul să fie făcut fără noi sau împotriva noastră ca oameni, în condițiile în care tehnologia dobândește o ascendență tot mai mare asupra vieților noastre”[178].

Dezvoltarea tehnologiei determină formarea unui sistem în care transcendența este eliminată, imanența fiind absolutizată. Inclusiv, viața veșnică nu mai presupune o existență transcendentă, ci o continuare a vieții în planul imanenței. Ray Kurzweil propune o astfel de veșnicie, prin depășirea mortalității trupului, în sensul în care inteligența și memoria minții sunt descărcate din creier în calculator. Prin tehnologie ni se oferă promisiunea veșniciei. Frank Tipler în lucrarea *The Physics of Immortality* se angajează pe o linie asemănătoare cu Ray Kurzweil. Practic, pentru aceștia, dar și pentru alți cercetători din inteligența artificială și neuroștiințe, sufletul nu reprezintă decât o colecție care însumează memoria, experiența și gândurile noastre. Pe această linie, *sufletul se reduce la informație. Este o perspectivă seducătoare, mai ales, pentru cei care lucrează în informatică, în robotică, în inteligența artificială, în general în domenii ale tehnologiei informației.*

De asemenea, în genetică, Francis Crik menționează că bucuriile si întristările noastre, amintirile si ambițiile, emoțiile si libertatea, de fapt ceea ce trăim, nu reprezintă altceva decât rețele neuronale. Suntem reduși la pachete de

178 Noreen HERZFELD, *Tehnology and Religion,* Templeton Press, Washington DC, 2009, p. 5.

neuroni. Identitatea nu este dată însă de suportul material, creierul, ci de informația existentă în rețelele neuronale ale creierului. Așadar, *identitatea noastră, sufletul și viața noastră sunt reduse la informație. In această perspectivă, sufletul devine prizonierul imanenței.*

Pe lângă eliminarea transcendenței prin tehnologie, aceasta dezvoltă o puternică gândire și o puternică atitudine anti-iconică, pledând pentru o dematerializare, pe o desconsiderare a materiei (mediul virtual și cyberspace-wZ *nu au nevoie să se întrupeze într-o realitate materială). Este o continuare a gândirii gnostice.* Inclusiv, de exemplu, în cazul lui Kurzweil, veșnicia este asociată cu dematerializarea. Ceea ce rămâne în veșnicie este o inteligență neîntrupată, o memorie a unor amintiri, gânduri și trăiri care nu mai este întrupată. *Cyberspace-\A* devine casa minții neîntrupate.
Din perspectivă creștină, inclusiv în *Crez,* mărturisim că așteptăm învierea morților, inclusiv a trupurilor celor adormiți. Aceasta este mărturisirea credinței crestine. înnoirea creației, cerul nou si pământul nou, anunțate în Sfânta Scriptură, presupun o transfigurare care exprimă legătura profundă dintre transcendent și imanent

.Adepții proiectului utopic prin care se urmărește dobândirea veșniciei nu vorbesc de o înnoire, ci de o continuare a existentei creației în formele actuale. Este o diferență de perspectivă fundamentală. *Una este înnoirea care implică transcendentul, altceva este o continuare la nesfârșit a formelor încapsulate exclusiv în realitatea imanentă.*

Cuvântul *cyberspace* este invocat în romanul *Neuromancer* al lui William Gibson în 1984 și se referă la spațiul în care medierea existenței se face prin calculator, fiind interfața interacțiunii dintre biții digitali și conștiința umană, dintre silicon și sufletul omului. Douglas Groothuis, în lucrarea *The Soul in Cyber-Space* din 1997, face o analiză consistentă a felului în care puterile sufletești ale omului sunt afectate în *cyberspace. Pe măsură ce tehnologiile informației avansează, se dezvoltă o tehnofilie, o investire a tehnologiei cu autoritate religioasă, o încredere mesianică față de promisiunile generate de progresul tehnologic. Tehnologia devine noua religie a societății de astăzi, întrucât existența nu poate fi concepută fără ea, totul gravitează în jurul tehnologiei, felul în care trăim, comunicăm, muncim, ne rugăm este mediat prin intermediul tehnologiei care-L substituie pe Dumnezeu.*

Neil Postman, în lucrarea *The End of Education* din 1995, precizează și fundamentează dimensiunea religioasă a tehnologiei. *Cyberspace-\A* devine mediul promovării fantasmelor în care există o transcendere a spațiului și a timpului, a trupului și a familiei, a creației făcute de Dumnezeu. Mark Slouka analizează aceste implicații în *War of the Worlds: Cyberspace and the High-Tech Assault on Reality* din 1995. Slouka arată în această lucrare distincția dintre carte și *cyberspace.* Cartea este liniară, textul cărții

imprimate permite răgazul unei anumite adunări la nivelul minții. Comunicarea din *cyberspace* este non-liniară. Mediul afectează atât conținutul, cât si maniera comunicării, evidențiindu-se că tehnologia nu este neutră. Slouka arată în lucrarea amintită mai sus, publicată la Basic Books, New York în 1995 că „tehnologia nu este o forță neutră; ea ne influențează comportamentul, ne redefinește valorile și ne reconstituie viețile într-o manieră pe care nu o putem previziona[179]".

Din moment ce tehnologia nu este neutră, ea întrupează un anumit duh. Mai mulți autori au evidențiat că starea de spirit semnificativă exprimată prin mediile tehnologiei actuale este cea de autonomie. Acest spirit de autonomie este prezent, extins și amplificat prin tehnologiile de astăzi. împărtășirea de acest duh cultivă o iubire a sinelui, o diluare a nobleței sufletești înțelese ca stare de jertfa, de sacrificiu și de dăruire față de ceilalți. Narcisismul cultivat în mediile tehnologice ne determină să ne angajăm într-un mod de a fi prin care urmărim sistematic realizarea propriei voi. într-un asemenea demers există premisele diminuării și pierderii harului.

Având în vedere aceste lucruri, se pune întrebarea: în ce măsură, într-un mediu tehnologic structurat de duhul lumii, se poate împărtăși harul? în condițiile actuale, în societatea informațională de astăzi, există o mentalitate bazată pe încrederea în propriile puteri. Și se constată în societatea de astăzi o apăsare tot mai mare, un efect și al diminuării harului, întrucât pe măsură ce suntem plini de noi înșine și ne

179 Mark SLOUKA, *War of the Worlds: Cyberspace and the High-Tech Assault on Reality,* Basic Books, New York, 2005, p. 8.

gonflăm ego-ul prin tehnologiile de astăzi, Dumnezeu, Care este o prezență discretă, delicată și cu bun simț, Se retrage pentru a ne lăsa să ne manifestăm în conformitate cu propria voie. Dumnezeu nu impune harul, ci-1 propune. Experiența harului este împărtășită pe măsura lepădării de sine, a asumării Crucii, a angajării într-o viață de despătimire. în *cyberspace,* mediul tehnologiilor informației de astăzi, pare dificilă împărtășirea și comunicarea unei astfel de existențe.

Albert Borgman arată că mediile tehnologice actuale eludează nu doar transcendența, ci și contingența. Realitatea contingență este substituită de un mediu tehnologic artificial care acaparează tot mai mult din existența lumii. Pentru o manifestare a lucrării harului este nevoie de o conștiință în ceea ce privește transcendența și contingența lumii. Disoluția realității date, efective este împlinită în mediul virtual, construit în mod artificial. Harul se manifestă în creația dată a lui Dum-)
nezeu, activând raționalitatea dumnezeiască a lumii. Mediul virtual este un artefact construit ce implică o inteligență artificială.

Doar în măsura în care reușim să depășim seducția și fascinația fantasmelor generate de mediul virtual ne putem angaja pe o cale de dobândire a harului. Experiența harului nu se dezvăluie într-o existență amăgitoare și amăgită. Doar depășind închipuirile de sine putem să ne pregătim pentru a vedea lucrarea lui Dumnezeu în propria viață și în lume.

8. Teologia mediata prin intermediul mediilor tehnologice actuale

8.1. *Teologie și tehnologie*

In ultimul timp s-a dezvoltat un domeniu în care s-a

consolidat cercetarea cu privire la relația dintre teologie și știință, însă mai puțin au fost abordate aspecte care vizează impactul tehnologiei asupra teologiei. în contextul societății tehnicizate de astăzi, tehnologia domină atât știința, cât și teologia. Dacă în domeniul dialogului dintre credință și rațiune, dintre teologie și știință prevalează ideile, tehnologia impune ca teren al discuțiilor practica. Aplicațiile practice din tehnologie devin definitorii pentru orientarea cercetării științifice. Similar, teologia, pentru a avea o șansă, trebuie să fie conectată la mediile tehnologice și transmisă într-o formă tehnicizată.

Se constată că lumea se modifică mai mult prin practică, decât prin idei. Tehno-secularismul s-a impus prin aplicații practice ale tehnologiilor informației, biotehnologiilor și nanotehnologiilor. *Smartphone-ul și Internetul au secularizat lumea mai mult decât ideile lui Darwin sau Marx. Tehnologia nu reprezintă o cunoaștere descriptivă, așa cum o face știința, ci o practică efectivă. Modul impus de a fi și de a face, de a trăi efectiv prin tehnologie ne induce, inclusiv, o reprezentare a lumii. In aceste condiții, tehnologia influențează semnificativ teologia.*

Mai multi autori arată că Dumnezeul amenințat de realizările tehnologice este un „Dumnezeu al golurilor”. De exemplu, Alden Verhey arată că sunt mai mulți credincioși care au criticat noile descoperiri științifice sau inovațiile tehnologice, afirmând că Dumnezeu riscă să fie substituit de acestea sau că majestatea divină este lezată prin orgoliul omului. Verhey arată că un asemenea „Dumnezeu” reprezintă o măsură a ignoranței umane și a fricii, un „Dumnezeu al golurilor”. Dumnezeu este invocat prin acele goluri care încă nu sunt umplute de tehnologie. Verhey dă exemplul lui

Newton, care a descoperit anumite neregularități în mișcarea anumitor planete, neputând să le explice prin teoria gravitației, le-a pus pe seama lui Dumnezeu. Ulterior, prin cercetările unor astronomi, acele neregularități au fost explicate într-o cheie naturalistă, ipoteza Dumnezeu nemaifiind necesară.

Verhey arată că o critică a prometeismului riscă să conducă la o înțelegere antropomorfică a lui Dumnezeu. „Dumnezeul golurilor", înțeles ca fiind Cel Care acționează atunci când limitele omului sunt atinse, nu se găsește în Sfânta Scriptură. înțelegerea lui Dumnezeu în această perspectivă II poate transforma pe Acesta într-un rival antropomorfizat. în condițiile în care se rămâne Ia critică a atitudinii prometeice și la o percepere a lui Dumnezeu ca o superputere, Verhey arată că sunt actualizate vechi anxietăți din istorie.

Atunci când prerogativele lui Dumnezeu sunt apărate, considerân- du-se că anumite puteri trebuie să fie rezervate doar Lui, nu și omului, există riscul antropomorfizării credinței. Rezultatul ar putea fi„[...] zeificarea Dumnezeului Celui Viu, în care printr-o teocrație prometeică se hotărăște care sunt atributele exclusive ale lui Dumnezeu, pe care omul nu le poate atinge Această înțelegere conduce la o credință într-un «Dumnezeu al golurilor» ce cultivă o pietate emoțională[180]".

Cercetarea privind relația dintre teologie și tehnologie este de actualitate, întrucât tehnologia are un impact mai mare în raport cu știința. *Cunoașterea tehnicistă devine paradigmatică. Dacă timp de mai multe secole tehnologia a*

180 Patrick HOPKINS, „Protecting God From Science and Technology: How Religious Criticism of Biotechnologies Backfire", în: *Zygon,* vol. 37, nr. 2, pp. 338-339.

fost receptată ca aplicație practică a cunoașterii teoretice, astăzi nu se poate imagina o știință fără ca ea să se întemeieze pe aplicații tehnologice. Tehnologia determină cunoașterea în societatea informațională de astăzi. In această paradigmă a tehnicizării cunoașterii și a vieții, inclusiv teologia riscă să devină tehnologie (pe linia promovată de Eunomie, în spirit gnostic). Tehnologia își arogă competențe specifice religiei, invocând dezideratul de a fi depășită condiția umană, de a depăși realitatea morții. Transcendența impusă prin tehnologie este, însă, una imanentizată, care-1 ține pe om în condiția sa căzută, perpetuând la infinit această stare.

Fascinația tehnologiei, atunci când este promisă condiția post- umană sau trans-umană, este una care nu poate fi neglijată, ea generând trăiri învecinate cu aspirațiile religioase. Credința invocată în marile tradiții religioase dezvăluie încrederea în nemurire, însă omul își păstrează condiția umană. Transcendența invocată de tehnologie este una prin care omul trebuie să-și depășească propria condiție. Prețul veșniciei tehnologice este renunțarea la ceea ce ține de profunzimea naturii umane, în religia tehnologiei, omul, pentru a dobândi eternitatea, pentru a se putea împlini trebuie să renunțe la condiția sa. Dorința de a transcende condiția umană prin tehnologie reprezintă visul transumanismului.

Sunt unii autori (de exemplu Hurd, în 2001) care evidențiază asemănările dintre religie și tehnologie. Aceștia precizează că ambele sunt construcții umane. *Karl Barth, darsi alti teologi, au făcut distincție între credința vie si experiența acesteia în Duhul Evangheliei Mântuitorului Hristos și religie. Pentru aceștia, inclusiv religia este o*

invenție omenească, astfel încât prin doctrinele și ritualurile propuse să se asigure securitatea sufletească a omului. Percepția creștinismului ca religie inhibă posibilitatea primirii și trăirii Revelației Dumnezeului Celui viu întrupat în Persoana Mântuitorului lisus Hristos. In această perspectivă, trăirea credinței ca religie și asumarea tehnologiei ca religie reprezintă obstacole serioase în receptarea și experiența Cuvântului viu și ziditor al lui Dumnezeu.

Pe linia echivalării tehnologiei cu religia se fundamentează demersul de a dezvolta o experiență religioasă prin intermediul mediilor tehnologice actuale. Brenda Brasher, în lucrarea sa din 2001 *Give Me That Online Religion,* arată că religia prin tehnologie va constitui o parte integrantă a viitorului societății noastre. Căutarea spirituală prin intermediul Internetului este o practică tot mai întâlnită. O altă autoare, Genevive Bell, arăta în 2004 felul în care mediile tehnologice diversifică experiențele religioase, oferind noi și multiple oportunități. Aceste autoare prezintă mai multe website-uri, structurate pentru a promova aspecte ale tradiției creștine, iudaice, islamice, hinduse și budiste. Toate acestea și interacțiunile specifice mediilor online evidențiază reciprocitatea dintre religie și tehnologie, felul în care se materializează o epocă a tehno-religiei, în care religia și tehnologia sunt unite în căutarea unui sens transcendent. Din perspectiva Evangheliei, această transcendență propusă și trăită în mediul online este una amăgitoare.

Rămânând în sfera creștinismului, în mediul online sunt promovate mai multe biserici pe Internet, diferite comunități virtuale. Acestea își motivează demersul prin accesibilitatea largă. Oamenii, indiferent de vârstă, de condiția specială, de locul geografic se pot conecta ușor în cadrul comunităților

virtuale respective. Biserica din mediul online poate exprima eficient esența comunității eclesiale, prin comunicare și comuniune, dincolo de orice graniță și condiționare. Cuvântul lui Dumnezeu poate fi propovăduit la toată lumea. Evanghelizarea online cunoaște o dinamică aparte.[181]

Aceste biserici ale Internetului nu se limitează doar la răspândirea mesajului evanghelic, ci propun un nou mod de existență comunitară, de trăire a Evangheliei în mediile online, depășindu-se formele conventionale si traditionale. în comunitățile web este căutată o nouă > > > »
expresie de împărtășire a credinței. Aceste biserici nu revendică doar o anumită complementaritate cu ceea ce se trăiește în cadrul comunităților fizice, în cadrul întâlnirilor față către față, ci pledează pentru substituirea realului cu virtualul. *Mediul online este prezentat ca fiind unul mai sigur și mai propice pentru trăirea credinței. Pentru a fi în acord cu linia promovată în societatea tehnicizată, ni se spune că este important să înțelegem că Biserica viitorului este una a mediului online, că teologia viitorului este o tehnologie prin care expresia credinței reprezintă o formă digitalizată.*

George Miller menționează că bisericile Internetului reprezintă o binecuvântare pentru creștinism:

‚A trăi iubirea creștină în mediul online în cadrul unei comunități virtuale reprezintă o nouă binecuvântare. Chiar dacă nu ne-am întâlnit niciodată față către față, Dumnezeu ne

181 Unele exemple ale creștinismului virtual pot fi întâlnite pe: www.greatchurchwebsites. org (website realizat de David Gillaspey pentru bisericile americane de pe Internet); online-churches.net (sunt mai multe comunități virtuale, interacțiuni și discuții religioase, folosindu-se mediile online). Prima biserică din *cyberspace* (www.godweb.org/indexlhtml) a fost fondată de Charles Henderson. Mai multe exemple de comunități virtuale pot fi întâlnite pe www.virtualchurch.org;jesus-connect.net; webchurch.org; cyber-church.com.

cunoaște inimile și experiența dragostei creștine dintre oameni nu mai este mijlocită de preoți. în aceste comunități suntem noi și

Dumnezeu, putem să ne împărtășim unii de alții, într-o legătură

cu Dumnezeu”[182].

Nu doar Biserica se transferă în *cyberspace,* ci și teologia. Se vorbește deja de o *cyberteologie,* o teologie dezvoltată în mediul online, care-i conectează pe oameni în acest mediu. *Cyberteologia* este relațională de teologia Internetului și de cea difuzată prin intermediul *social media.* Pe website-ul *cyberteologiei* (cybertheology.net) sunt furnizate mai multe aspecte cu privire la identitatea și conținutul acestui mod tehnicizat de a teologhisi. în lucrarea *Cyberspace,* Jennifer Cobb Kreisberg evidențiază reciprocitatea dintre emergența noilor tehnologii și devenirea spirituală prin intermediul acestora. Charles Henderson explică despre felul în care Internetul devine o metaforă pentru Dumnezeu.

Henderson menționează că *cyberteologia* nu înseamnă o trădare a vocației teologiei, ci exprimă o extindere a

182 Susan Ella GEORGE, *Religion and Technology in the 2T Century: Faith in the E-World,* Information Science Publishing, Chicago, 2006, p. 267. Observăm cum mediul online scurtcircuitează o înțelegere ierarhică, fiind prezentat ca mediul de trăire a legăturii directe dintre Dumnezeu și om. Există și poziții contrare la această linie. Blake Atwood menționează că internetul nu poate substitui Biserica; practic, comunitatea virtuală nu poate înlocui comunitatea eclesială. El consideră ca fiind absurdă ideea de a merge la biserică printr-o simplă conexiune la mediul online. Mai multe referințe cu privire la bisericile online pot fi consultate în: ATWOOD - *The Postmodernchristian - The Internet Churchy* 2001 ; GORN - *The ultimate Diaspora: Religion in the Perpetual Present of Cyberspace,* 2004; HUGHES - *Virtual Communities,* 2000; MILLER - *Thoughts about Internet Church,* 2002.

posibilităților teologice.

„Dumnezeul prezentat de *cyberteologie* este unul mai mare decât Cel conceput în teologia tradițională, exprimată prin forme convenționale. Internetul ne poate ajuta să-i conectăm pe mai multi oamenila Dumnezeu[183]".

>

Din perspectivă teologică este important să înțelegem că teologia nu se reduce la informație, iar mediulprin care Cuvântul lui Dumnezeu este împărtășit este relevant. Nu doar conținutul contează, ci și forma, mediul în care este imprimat conținutul. Revelația dumnezeiască este împlinită în Persoana lui Iisus Hristos. Mântuitorul, nu doar prin învățătura Sa, ci și prin viața Sa ne arată Calea Adevărului. Dumnezeul întrupat, Dumnezeul Creator și Mântuitor al întregii creații a ales un anumit mediu prin care S-a revelat. El S-a întrupat ca Fiu al Omului. Persoana Mântuitorului reprezintă mediul prin Care Cuvântul lui Dumnezeu S-a descoperit lumii informa maximă. Trupul tainic al Persoanei Mântuitorului constituie Biserica Sa. Dumnezeu a ales să comunice și să fie prezent într-un asemenea mediu, să Se descopere prin trup și Să fie continuu prezent în trupul Său tainic: Biserica. La Cina cea de Taină le-a spus Apostolilor să-și aducă aminte de El, Jacând ceea ce El a jacut atunci: prima liturghie, prima Euharistie, prin Care Apostolii s-au împărtășit de trupul și sângele Mântuitorului. El nu le-a cerut Apostolilor să-și aducă aminte de învățătura Sa, de anumite informații, întrucât învățătura Sa S-a întrupat în jertfa Sa, în moartea pe Cruce și în învierea cu trupul.

183 S.A. GEORGE, *Religion and Tchnology...,* p. 184. Mai multe referințe cu privier la *cyberteologie* pot fi consultate în: BOROWIK - DABROWSKA, *Cybertheology,* 2004; FURSE, *Theology of Robots,* 2001; HAYES - BOHANAN, *Toward a Theology of the Web: Pierre Teilhard de Chardin and Cyberconsciousness,* 2005; CARRIGAN, *Seeking God in Cyberspace: Religion and the Internet,* 2001.

Cuvântul S-a împlinit prin Euharistie. Mântuitorul a cerut Apostolilor (valabil pentru toți credincioșii) să se împărtășească cu trupul și sângele Său, nu cu un suflet sau cu o minte dezîntrupată.

Pentru mentalitatea de astăzi, prezentă inclusiv în religia online, o mentalitate fundamentată pe dezîntrupare, este esențial să redescoperim ceea ce Hristos Domnul le-a cerut Apostolilor, ceea ce se cere practic fiecărui credincios care intenționează să se angajeze pe calea Apostolilor și a martirilor, a celor care au fost martori ai lui Hristos Cel răstignit și înviat.

Sunt unii autori care evidențiază nu doar faptul că mediile tehnologiei actuale sunt înstrăinate de Duhul lui Dumnezeu, ci prin faptul că interiorizând duhul lumii, printr-o radicală autonomizare, se poate ajunge la o tehno-demonologie. Bronislaw Szerszynski folosește

această sintagmă (de tehnodemonologie), arătând că este importantă acțiunea de a denumi și de a înțelege semnificația tehno-demonilor. Pentru aceasta, el consideră că este relevantă relația dintre oameni si artefacte (îl indică pe Bruno Latour pentru această direcție).

Szerszynski consideră o primă formă de manifestare a tehnodemo- nilor, *stoicheia teu kosmou,* elementele universului, care în momentul în care sunt absolutizate, din mijloace devin scopuri. în aceste condiții, ele orientează viata. Când tehnica devine o forță dominantă de acțiune si >» *ii* de gândire, prin care existența este orientată, prin autonomia sa riscă să devină un sistem auto-suficient. în această logică, totul este determinat de o logică bazată pe autonomie. Existența este una marcată de determinism. Determinismul tehnologic indică o astfel de existență condiționată a omului, în care libertatea este profund afectată. Gary Banham arată că zeii din antichitatea babilonică sau greacă erau unii subsumați destinului, pe când îngerii din iudaism și creștinism sunt percepuți ca ființe libere. Atunci când Lucifer, folosindu-si libertatea, se răzvrătește, el se divide în sine însuși, se auto-fragmentează și se angajează într-o logică a autonomiei. Această logică răspândește în lume o condiționare de tip determinist, instalează în istorie o raportare fatalistă cu privire la supremația destinului, fiind avariată libertatea.

Szerszynski consideră că un alt agent al tehnodemonologiei îl constituie *dynameis. Stoicheia* și *dynameis* (puterile) sunt tehnode- moni care sunt analizați de Szerszynski în condițiile sistemului tehnologic, înțeles în condițiile definirii acestuia de către Jacques Ellul. Acționând, prin *stoicheia* și *dynameis,* tehnologia devine o formă de idolatrie. *Stoicheia* pot deveni tehnodemoni atunci când sunt

înălțate din poziția lor slabă de principii, elemente sau legi ale universului, într-una în care devin stăpâni ai universului. Absolutizarea legii conduce la o tehnodemonie, resimțită inclusiv în tehnocrația de tip birocratic, în excesiva reglementare a existenței din sistemul birocrației tehnice de astăzi. *Dynameis,* atunci când se manifestă ca puteri ce pot deveni imprevizibile și de necontrolat, pot deveni tehnodemoni. Acest tip de tehnodemon se manifestă atunci când mediul tehnologic excede capacitatea omului de a-1 controla, atunci când aceste medii exercită o putere, o atracție și o fascinație asupra omului, astfel încât acesta devine dependent tehnologic, incapabil să trăiască în mod liber și demn în raport cu tehnologia.

Karl Barth arată că îngerii îi aparțin doar lui Dumnezeu, în timp ce oamenii îi aparțin lui Dumnezeu și lor înșiși. Sunt unii care susțin că tehnologia aparține lui Dumnezeu și omului, nu ei înșeși. înțelegerea secularizată cu privire la implicațiile tehnologiei ar putea să conducă la un determinism tehnologic, în care tehnologia să devină o forță în ea însăși, o forță autonomă prin care este configurată existența omului. Pentru a depăși acest determinism este nevoie de o analiză a naturii tehnologiei din perspectivă teologică. Relaționarea dintre tehnologie și teologie este fundamentală pentru a înțelege natura și implicațiile tehnologiei. în acest sens, Szerszynski menționează:

„Aspirația omului de a face în mod radical tehnologia ca fiind *a noastră,* pentru a o utiliza în scopuri secundare, poate fi văzută ca o încercare a umanității de a-și face proprii îngeri, proprii slujitori, pentru o extindere infinită a propriilor puteri. Este ironic că tocmai prin această atitudine, tehnologia se transformă într-o forță care-și aparține sieși,

urmărindu-și în mod autonom traseul său de dezvoltare, devenind astfel o forță demonică care-1 controlează pe om [...]. Pentru a înțelege implicațiile acestei transformări este fundamental ca cercetarea naturii tehnologiei, a implicațiilor sale de tip demonic să constituie un important proiect teologic. Fără un asemenea demers, riscăm să hrănim tehnodemonii pe care i-am dezlegat, în loc să repunem tehnologia la locul ei adecvat în cadrul

• *"191 creației J .

Bronislaw SZERSZYNSKI, „Techno-demonology", în: *Ecotheology,* nr. 11, 2006, pp. 72-73.Tehnologia indică nu doar autonomia, ci reflectă și patima iubirii de sine (Sfinții Părinți ne atrag atenția asupra gravității acestei patimi). Narcisismul este reflectat în tehnologiile actuale, întrucât tehnologia de astăzi este un mediu de reflectare a imaginii omului. Imaginația este un motor central pentru generarea tehnologiilor actuale. Mașina lui Turing exprimă această capacitate de reflectare a omului prin tehnologie. Turing a fost interesat nu atât în legătura dintre minte și structurile biologice ale rețelelor neuronale, cât în a identifica structurile logice ale activității minții pentru a le reproduce artificial în mediul tehnologic al unei mașini gânditoare. Cu alte cuvinte, gândirea, lucrarea minții poate fi reprodusă în orice mediu în care sunt replicate structurile logice ale gândirii, inclusiv într-o mașină. Turing s-a angajat în construirea acelui mediu care să reflecte gândirea omului. Pe această linie s-a dezvoltat cercetarea din domeniul inteligenței artificiale.

Dezvoltarea inteligenței artificiale a condus la o viață artificială și la generarea unor comunități virtuale. în această perspectivă, tehnologia este percepută ca fiind cea care conectează oamenii, nu ca cea care-i separă, având un rol semnificativ în consolidarea conștiinței apartenenței la o

comunitate. Dar despre ce comunitate poate fi vorba? Pot fi împlinite aspirațiile profunde ale omului în cadrul unei comunități virtuale? Poate fi pregustată realitatea împărăției lui Dumnezeu în mediul online? Poate fi extins trupul mistic al lui Hristos în mediul online? Sunt interogații care necesită o reflecție onestă, înrădăcinată în Duhul și Adevărul Evangheliei mântuitoare a Domnului Hristos.

John Caiazza, în studiul său din 2005, arată că noua formă a secularismului de astăzi este dată de tehnologie. De aceea, el numește tehnosecularismul agentul secularizant cel mai eficient pentru societatea de astăzi. Tehnologia se impune atât în fața teologiei, cât și în fața științei. în aceste condiții, tehnologia reconfigurează moștenirea științifică și religioasă (el se referă în mod particular la creștinism)

.Astăzi, succesul secularismului nu se datorează atât prin impunerea unor concepții științifice în fața unor convingeri religioase, cât prin ascendența tehnologiei deopotrivă față de știință și față de teologie.

Caiazza analizează în context istoric, plecând de la sintagma *între Atena si Ierusalim,* folosită de Tertulian, felul în care cunoașterea în Tradiția occidentală s-a format prin sinteza dintre cunoașterea revelată și cea seculară. Creștinismul, considerat de Caiazza ca fiind religia revelată, a interiorizat și a transfigurat mai multe repere ale cunoașterii profane. Vitalitatea și unicitatea Tradiției occidentale sunt date de această sinteză, în opinia lui Caiazza. Acesta arată că ceea ce poate fi numită *creativitatea* lui Dumnezeu în calitate de Creator constituie realitatea care permite o legătură edificatoare între teologie și știință. Această relație este obstrucționată și deturnată prin colonizarea întregii existențe prin intermediul tehnologiei[184].

184 Concepția lui John Caiazza despre tehnosecularism este evaluată de către Gordon KAUFMAN în „Techno-Secularism and Revealed Religion: Some Problems with Caiazza's Analysis", în: *Zygon,* vol. 40, nr. 2, iunie 2005; de către Varadoraja ROMAN în „TechnoSecularism: Comments and Reflections", în: *Zygon,* vol. 40, nr. 4, decembrie 2005; Ted PETERS, „Techno-Secularism, Religion and the Created Co-Creator", în: *Zygon,* vol. 40, nr. 4, decembrie 2005. Caiazza precizează că studiul său din revista *Zygon* în 2005, intitulat „Athens, Jerusalem and the Arrival of Techno-secularism" a fost urmat de 21 de studii în care a fost analizată și evaluată critic poziția sa, exprimată în studiul respectiv.

John Caiazza, la multiplele reacții cu privire la studiul său despre tehnosecularism din 2005, publică un alt studiu în 2006, intitulat „The Athens/Jerusalem Template and the Techno-Secularism thesis — Kicking the Can Down the Road”. *Caiazza precizează că a inventat termenul de* tehnosecularism *pentru a indica faptul că fenomenul tehnologiei face irelevant conflictul dintre teologie și știință, din trecut și din prezent. Caiazza arată că Atena și Ierusalimul reprezintă două modele în istorie de promovare a unei cunoașteri distincte. Atena reprezintă modelul cunoașterii seculare, ilustrată prin înțelepciunea filosofilor din antichitate. Ierusalimul reprezintă cunoașterea revelată, exprimată prin Sfânta Scriptură, prin Legea și profețiile împlinite în Persoana lui Iisus Hristos. Fiecare model are propria epistemologie, unul bazat pe rațiune, altul pe credință. Tensiunea dintre credință și rațiune a fost un factor semnificativ în generarea unei tradiții consistente în planul gândirii în contextul european.* Jeffrey Hart de la Universitatea din Dartmouth arată că această tensiune dintre credință și rațiune a constituit suportul narativ pentru înțelegerea istoriei occidentale.

Caiazza consideră că tensiunea dintre teologie și știință, dintre credință și rațiune nu poate fi redusă doar la un conflict contextualizat de un anumit cadru cultural sau ideologic. In mod mai profund, tensiunea invocată indică natura distinctă a credinței în raport cu rațiunea. Posibilul conflict dintre cunoașterea revelată și cea seculară (mai ales odată cu știința modernă) nu se fundamentează doar pe motivații distincte: pe de o parte, avem aspirația spre sfințenie în teologie, pe de altă parte, cunoașterea lumii prin

rațiune in știință, cât și pefaptul că ambele modele propun o reprezentare specifică a lumii, plecând de la premise și repere distincte.

Caiazza arată că, în contextul actual, tehnologia nu ia prizonieri, practic se angajează în eliminarea oricărui model alternativ (fie construit prin teologie, fie prin știință). Acest lucru nu este unul bun pentru tradiția occidentală, precizează Caiazza. în societatea tehnicizată, tehnologia electronică devine mediul identificat cu mesajul (pe linia exprimată de Marshall McLuhan). Caiazza exemplifică faptul că acest mediu, manifestat prin ecran, generează o experiență mediată care înlocuiește experiența nemijlocită din viața credinței sau a rațiunii. Teologia și știința, deși sunt distincte prin natura lor, oferă răspunsuri fundamentale, răspunzând unor nevoi și întrebări esențiale ale omului. Tehnologia nu poate oferi răspunsuri de profunzime, întrucât nu permite interogații fundamentale.

într-o societate tehnicizată a spectacolului, tehnologia poate deveni o religie idolatră. Credința nu reprezintă neapărat expresia religiei. Mai mulți teologi au fundamentat faptul că religia nu reprezintă neapărat viața credinței, ci o anumită reprezentare culturală, marcată de anumite tipare. în *Epistola către Romani,* Sfântul Apostol Pavel indică mecanismele atitudinii idolatre prin care Dumnezeu este substituit de către creația Sa. Religia nu a fost inventată pentru a-i apropia pe oameni de Dumnezeu, ci de a oferi o anumită securitate sufletească (este poziția mai multor teologi).

Unul dintre ei, James Montgomery Boice, afirmă:

„Religiile create de om nu au încercat să-l pună pe om în fața Dumnezeului Celui viu. Am inventat religia nu pentru că-

L căutăm pe Dumnezeu, ci pentru a ne înstrăina de El”[185].

Religia ca tehnologie cu aspecte idolatre poate fi observată inclusiv în maniera în care anumiți teologi promovează acest tip de religie idolatră fundamentată prin tehnologiile actuale. Antje Jackelén, profesor de teologie și ulterior ierarh al Bisericii Lutherane din Suedia (una dintre primele femei investită în slujirea episcopală) este încântată de inteligența artificială, biotehnologiile și nanotehnologiile de astăzi. Prin neuroteologie, ea arată că tehnologiile actuale se constituie într-o religie mesianică prin care pot fi împlinite profețiile din trecut. Ea este entuziasmată de viziunea lui Ray Kurzweil, de substituirea lui *homo sapiens* de către *techno sapiens.*

lisus le spune ucenicilor Săi să meargă la Sf. Ioan Botezătorul și să-i spună despre faptul că orbii văd, surzii aud, morții înviază *(Matei* 11, 2-6). Aceste minuni indică faptul că lisus este Mesia Cel așteptat. Pe această linie, Antje Jackelén arată că

185 Arthur HUNT, „The Image: Idolatry Made Easy in a Culture of Irrationality and Spectacle”, în: *Christian Research Journal,* vol. 25, nr. 3, 2003, p. 4.

„[...] techno sapiens ar putea constitui un pas important către împărăția lui Dumnezeu. Ce altceva ar putea să însemne că printehnologiile actuale este posibil ca orbii să vadă, surzii să audă și morții să fie în viață, cel puțin în realitatea virtuală? Revendicările Evangheliei pentru recunoașterea caracterului mesianic sunt împlinite astfel prin dezvoltările tehnologiilor actuale”[186].

Tehnologia riscă să confișteze promisiunile de tip mesianic ale religiei, în felul acesta devenind ea însăși o religie de tip mesianic. Nu doar tehnologia în sine, reconfigurând reprezentări asupra spațiului, timpului, a lumii, a naturii umane, a relațiilor intra și interpersonale, impune o paradigmă în care competențele revendicate sunt de ordin religios (ținând cont de pretențiile tehnologiei de a răspunde tuturor nevoilor omului), ci tehnologiile actuale au un impact semnificativ, inclusiv asupra teologiei explicite. Discursul teologic ca rostire sau scriere despre cele sfinte este influențat de mediul prin care este transmis. Suntem obișnuiți cu o concentrare pe conținutul unui mesaj, însă și forma este determinantă. Forma mediului prin care se comunică un anumit discurs influențează semnificativ receptarea conținutului.

Tehnologiile informației au un rol inclusiv cu privire la conținutul teologiei. încă din 1969, Walter Ong, în studiul său intitulat *Communication Media and the State of Theology,* publicat în revista *Cross Currents,* nr. 19, sublinia impactul tehnologiilor informației asupra teologiei. Cunoașterea dobândită prin mediile tehnologice este una mediată, nu una nemijlocită. Este o gândire marcată de exterioritate și care

186 Antje JACKELÉN, „The Image of God as Techno Sapiens”, in: *Zygon,* vol. 37, nr. 2, iunie 2002, pp. 293-294.

riscă să rămână la suprafață. Cunoașterea ca rezultat al experienței interiorității este eliminată. *Teologia este redusă la un discurs informațional, exterior și superficial, fără să stimuleze adunarea minții. Stimularea suprainformațională și suprasenzorială nu conduce la o sporire a compasiunii sau a empatiei, dimpotrivă, pe măsură ce ne conectăm cu întregul mapamond și informații despre persoane și evenimente îndepărtat ne sunt apropiate prin intermediul media riscăm să ne înstrăinăm față de cei care sunt efectiv în proximitatea noastră.*

Sherry Turkle arată că mai multă lume evocă experiențele trăite în mediile online în termeni religioși și spirituali. Știința și tehnologia pot face orice; ca atare, ele îl substituie pe Dumnezeu. Așteptările omului cu privire la tehnologie, raportându-se ca la Dumnezeu, în sensul încrederii lor în puterea absolută a tehnologiei, generează o atitudine idolatră. Sherry Turkle, într-un interviu intitulat *Jesus Online,* arată că „multe lumă vede în Internet o nouă metaforă pentru Dumnezeu”[187].

Pretențiile noilor tehnologii ale informațiilor, ale nanotehnologi- ilor și ale inteligenței artificiale de a constitui

187 Charles HENDERSON, „The Internet as a Metaphor for God?”, în: *Cross Currents,* nr. 2, 2000. P. 77. Sunt mai multe materiale care evocă dezvoltarea unei teologii și a unei misiuni pastorale în mediul online. De exemplu, poate fi sugerat studiul lui Amy Thoren, intitulat „The Pastor on Facebook: Boldly Going Where Everyone Else Goes” și publicat în revista *Summer,* vol. 30, nr. 3, 2010. Autoarea susține că precum Fiul lui Dumnezeu S-a întrupat și S-a făcut părtaș suferințelor omului, experiind ca Om durerile și suferințele omului, „[...] în mod similar un păstor de pe Facebook trebuie să împărtășească suferințele tinerilor conectați în rețelele de socializare. Pentru un păstor online a fi conectat înseamnă să participi la viața, la suferințele și încercările celor conectați, în mod special ale tinerilor” (Amy THOREN, „The Pastor on Facebook...”, p. 276).

o nouă religie nu sunt camuflate. Referindu-se la aceste pretenții, Ray Kurzweil vorbește de o căutare spirituală și de o nouă religie prin intermediul noilor tehnologii ale informației. Există aspecte teologice ale unei apocalipse a inteligenței artificiale, afirmate explicit sau implicit. Acestea se bazează pe faptul că noua religie își fundamentează puterea pe progresul tehnologic.

Robert Geraci arată că aspecte ale apocalipsei inteligenței artificiale pot fi găsite în lucrările lui Moravec: *Mind Children* (1988) și *Robot* (1999); în cărțile lui Kurzweil, *The Age of Spiritual Machines* (1999) și *The Singularity is Near* (2005). Aceste texte primesc suport din partea unor lucrări de-ale lui Marvin Minsky, Kevin Warwick, Hugo de Garis și David Levy. Progresul inevitabil al tehnologiilor va contribui la împlinirea procesului evolutiv, când întreaga istorie se împlinește în mod inexorabil într-o singularitate în care inteligența mașinii o va depăși pe cea umană, iar conștiința umană va fi descărcată pe un suport tehnologic extern, asigurându-se nemurirea prin intermediul tehnologiei. Inteligența artificială de tip apocaliptic este promovată și popularizată pentru publicul larg, atât prin reviste, ziare, cât și prin industria cinematografică. Se poate exemplifica că media mainstream promovează această linie (de exemplu, opiniile lui Kurzweil au fost promovate prin intermediul cotidianului *The New York Times,* fiind realizat un film autobiografic despre Kurzweil, intitulat *Transcendent Mari).* Ideile apocalipsei inteligenței artificiale sunt promovate totodată de către „Extirpia Institute”, „Institute for Ethics and Emerging Technologies”, „The World Transhumanist Association”, „The Order of Cosmic Engineers”. Avocații transumanismului forțează

această linie, atât prin promovarea ideilor, cât și a unor practici înscrise în perspectiva precizată.

Robert Geraci precizează că:

„eforturile apocalipsei inteligenței artificiale promovează în mod explicit agenda transumaniștilor [...]. Agenda transumanistă a apocalipsei inteligenței artificiale a intrat în viața publică, inclusiv în cea religioasă, devenind o realitate intrinsecă a eticii globale de astăzi. Transumanismul trebuie considerat ca o mișcare religioasă cu un potențial serios în provocarea tradițiilor religioase consacrate și în modificarea acestora. Mai mulți autori, precum Hayles, Herzfeld, Horgan, Joy, Lanier, Nordman au criticat pericolul religiozității transumaniste”[188].

188prin acest raport. Prin analiza implicațiilor singularității, IEEE anunță intenția de a construi o inteligență artificială într-o comunitate virtuală prin *Second Life* (SL). In SL pot fi create avataruri. Geraci menționează că „Inteligența artificială apocaliptică are o puternică prezență printre transumaniști, promovându-se SL ca o ideologie generală pentru publicul larg. IEEE speră că SL va constitui o promovare a înțelegerii inteligenței artificiale pentru publicul larg. Relația dintre SL, transumanism și inteligență artificială nu poate fi ignorată, cu atât mai mult cu cât fondatorul SL, Philip Rosedale, este implicat în crearea unui mediu al inteligenței artificiale, un proiect legat direct de singularitate” (R. GERACI, ‚Artificial Intelligence, Networks and Spirituality”..., p. 1013). Geraci arată suportul puternic din partea mediilor politice și corporatiste pentru promovarea inteligenței artificiale apocaliptice. In SUA, într-o conferință din 2001, Mihail Roco și Sims Bainbridge arată că inteligența artificială o să rezolve toate problemele omenirii și că aceasta trebuie introdusă la toate nivelurile de educație. Bainbridge este fondator al grupului „The Order of Cosmis Engineers”. Aceștia au poziții importante în agenții guvernamentale. Roco este Senior Advisor pentru *National Nanotechnology Initiative,* iar Bainbridge este director de program pentru sistemele de inteligență artificială din cadrul aceleiași inițiative. Referitor la un document al guvernului SUA, intitulat *21st Century Nanotechnology Research and Development Act* (promovat ca lege la 3 decembrie 2003), Congresul american l-a invitat pe Kurzweil, care a declarat cu acea ocazie

Pe lângă sprijinul mediatic și politic, există un suport puternic pentru promovarea inteligenței artificiale apocaliptice (ca viziune religioasă, nu doar ca simplu demers de cercetare științifică). A fost fondată „Universitatea Singularității" în California, proiect sprijinit de Google și alti antreprenori din Silicon Valley. Această universitate are în mod special rolul de a pregăti viitorii lideri ai lumii cu privire la marile provocări ale omenirii din viitorul apropiat. Universitatea a fost înființată într-un campus de cercetare ce aparține NASA. In această universitate sunt regândite structurile și politicile educaționale consacrate în universitățile traditionale. > >

Geraci precizează că

„Universitatea Singularității, sprijinul politic și financiar acordat acesteia de către agenții guvernamentale și de către corporații indică credința în puterea tehnologiei, în mod special a celei digitalizate, de a salva lumea. Universitatea Singularității ilustrează cum credința în puterea tehnologică este modelată în cultura societății de astăzi și demonstrează succesul inteligenței artificiale apocaliptice din secolul XXI [...]. A înțelege influența religioasă în discursul public din robotică și nanotehnologii este un factor important în analiza culturală Promisiunile de tip mesianic făcute în numele progresului tehnologic necesită o cercetare a relaționării dintre robotică și religie"[189].

Sunt mai mulți autori care evidențiază relația dintre teologie și tehnologie, sau mai precis, ambițiile de tip teologic

că prin singularitate vor fi depășite limitările biologice, ajungându-se mai repede decât gândim la cyborgi umani și mașini superinteligente. Geraci arată cum și în Europa poate fi întâlnită aceeași situație (se referă la demersuri similare din Marea Britanie și din Germania).

189 R. GERACI, „Artificial Intelligence, Networks and Spirituality"..., pp. 1017-1018.

ale tehnologiei. Un autor, precum Szerszynski, arată legătura dintre teologie, știință și tehnologie. El precizează că acestea nu au fost separate. Secularizarea nu presupune separarea lor, ci transformarea unei anumite înțelegeri, a unei anumite reprezentări și a unui anumit discurs. înțelegerea teologică și discursul corespunzător acestei înțelegeri sunt transformate odată cu stiinta modernă. Descartes, Newton, Leibniz nu L-au eliminat pe Dumnezeu, dar au avut un alt tip de discurs teologic, prin filosofia lor naturală, în raport cu teologia Evului Mediu. Francis Bacon a avut ambiții teologice pentru știința modernă. în mod progresiv, știința și tehnologia au substituit competențele specifice ale teologiei.

David Noble arată că in cultura societății tehnicizate de astăzi există o >

obsesie pentru tehnologie, întrucât aceasta promite nemurirea. Tehnologia devine o religie a societății tehnicizate de astăzi. Transumanismul întruchipează așteptările de ordin religios din partea tehnologiei. Prin tehnologie se speră depășirea condiției umane. Realizăm tehnologii pentru a compensa finitudinea condiției noastre. Philip Hefner evidențiază că, angajându-se în depășirea finitudinii și a morții, tehnologia devine o religie a lumii de astăzi. Marshall McLuhan arăta încă în urmă cu mai multe decenii că tehnologia ne modelează cum gândim, cum simțim, cum trăim, îndefinitiv ne modelează înțelegerea sinelui, a propriei identități. Szerszynski arăta, plecând de la relația dintre teologie și tehnologie, faptul că tehnologia prezintă o anumită doză de mister, nu atât pentru că nu cunoaștem exact mecanismele prin care operează anumite artefacte și medii tehnologice, cât mai ales prin aceea că tehnologia depășește intențiile celui care a generat-o. Tehnologia este despre ceea ce ne imaginăm că încă nu este, dar ar putea fi. în acest sens, Hefner relaționează tehnologia cu nevoia de transcendență a omului.

Tehnologia ca religie este totalitară, întrucât libertatea omului este afectată în mediul tehnologic. Se presupune că în spiritualitate există o angajare liberă a omului. Insă vrăjirea prin tehnologie, fascinația de tip magic a tehnologiei ocultează libertatea. W.A. Stahl arată că tehnologiile informației generează un mediu în care este cultivată raportarea de tip magic. Lee Bailey, în cartea *The Enchantement of Technology,* arată reciprocitatea dintre tehnologia actuală și magie. Stephen Garer semnalează același lucru, iar Rosalyn Berne investighează mitologia religioasă din viziunea tehnologică a lui Ray Kurzweil.

Pe lângă gândirea de tip magic, cultura tehnologică actuală este puternic marcată de gnosticism. Două coordonate majore ale gnosticismului se reflectă în

mentalitatea generată de tehnologia actuală. Prima se referă la separarea radicală dintre materie și spirit (o logică potrivnică întrupării), manifestată prin dematerializarea omului și a lumii. A doua se referă la divinitatea sinelui, la tentația luciferică prin care omul să devină dumnezeu, dar fără Dumnezeu. întoarcerea omului dinspre materialitatea lumii și a propriului trup către adâncul spiritului său unde găsește partea divină din el însuși reprezintă un traseu de tip gnostic, parcurs astăzi adesea prin intermediul mediilor tehnologice. Gnosticismul reprezintă o evadare din structurile și infrastructura puterii moderne. Postmodernismul exacerbează această tentație gnostică.

Stef Aupers și Dick Houtman folosesc termenul de *cybergnosis,* referindu-se la relocarea sacrului în mediile tehnologice. Ei arată că tehnologia digitală propune o *cyberlume* în care ființele este eliberat de 446alienarea vieții trăite în cadrele limitate ale mediului natural. *Tehno-f*

logiile ne oferă posibilitățile de a ne dezlega de legăturile și de condiționările materiale ale pământului. Dar, în mod paradoxal, suntem tot mai legați de duhul acestei lumi. Inclusiv, nemurirea spirituală, dobândită tehnologic prin descărcarea conștiinței pe un suport tehnologic extern, presupune un demers de materializare. Douglas Groothius, în lucrarea *The Soul in Cyberspace,* evidențiază numeroasele motive gnostice în mentalitatea culturii tehnicizate de astăzi.

în creștinism, specificitatea este dată de realitatea întrupării Fiului lui Dumnezeu (singurul lucru nou sub soare în conformitate cu Tradiția patristică). întruparea are consecințe concrete în modul nostru de a fi, de a gândi, de a simți. Spiritualitatea creștină este centrată pe întrupare. în această perspectivă, Biserica reprezintă trupul tainic al lui Hristos, iar Duhul Sfânt Se împărtășește în cadrul Acestui trup tainic. *Mediul de împărtășire al Duhului Sfânt nu este unul dezîntrupat, ci este constituit din trupul extins al Mântuitorului. Tradiția creștină insistă pe întrupare, nu pe emanație, inclusiv în spiritualitate. Spiritul nu este emergent, ci se întrupează concret, se manifestă efectiv printr-o lucrare a harului ce include materia și trupul. Spiritualitatea gnostică a mediilor online este una emergentă; evidențiază un spirit al rețelei, constituit prin conectare. Conexiunea la mediul online este sanctificată.*

Spiritualitatea gnostică a mediilor tehnologice actuale este una de tip *cyborg,* în care interacțiunea dintre om și artefacte devine maximă.

„Spiritul *cyborg-|A|û.* presupune unirea dintre uman și non- uman, dintre materie și spirit [...]. Această spiritualitate a mediilor tehnologice este similară cu tradiția animistă și cu cele păgâne, anterioare creștinismului: oamenii și lucrurile trăiesc într-o singură lume în care spiritul este emergent prin cooperarea dintre oameni si lucruri[190]”.

190pot fi consultate în cartea *Thinking About God in an Age of Technology,* George PATTISON, Oxford University Press, 2005; Kevin ROBIUS, Frank WEBSTER, *Times of Technoculture,* Routledge, Londra și New York, 2005.

>8.2. *Teologia mediata online*

In condițiile influenței semnificative a tehnologiilor informației, a faptului că, în general, existența devine una mediată prin intermediul mediilor tehnologice (mai ales în contextul digitalizării de astăzi și a vieții online), se pune inclusiv problema dezvoltării unei teologii mediate prin intermediul calculatorului. Sunt autori care s-au angajat constant în astfel de proiecte. De exemplu, Duncan Ballard, profesor la Colegiul Teologic din Cardiff, în calitatea sa de profesor de teologie, dar și de preot anglican s-a angajat într-un demers de dezvoltare a unei teologii practice prin intermediul calculatorului. El asumă filosofia hipertextului, într-o logică non-liniară (pe urmele lui Wittgenstein). Revoluția hipertextului este legată de implicațiile cercetării din domeniul științelor computaționale (termenul *hipertext* este relaționat cu cercetarea lui Theodor Holm Nelson din 1964 în domeniul calculatoarelor). Ballard dezvoltă proiectul unei *e-teologii,* adaptate la mediile tehnologiilor informației de astăzi. Folosirea mediilor tehnologice de astăzi, a hipermedia actuale, a hipertextului prin crearea de website-uri, prin folosirea unor modele și metode specifice mediilor computaționale este denumită de Ballard ca fiind *e-teologie* sau reflecție teologică mediată prin intermediul calculatorului. Acest profesor de teologie consideră că această reflecție teologică poate deveni mai bogată, adăugând noi valori și sensuri față de teologia tradițională.

E-teologia, promovată de Ballard, dar și de alți reprezentanți din mediul teologic, mai ales în contextul actual, al transferului tot mai pronunțat al existenței în mediul online este structurată în logica informației. Hipertextul din mediul electronic, datele de pe website-uri reprezintă informații. însă, teologia nu reprezintă doar informație împărtășită. World Wide Web (www) reprezintă o interfață a Internetului, dezvoltată de Tim Barners-Lee în anii 1990-1991. încă de la început a fost definit ca un spațiu comun în care se comunică prin împărtășirea de informații. *împărtășirea de un cuvânt viu înseamnă mult mai mult decât transmiterea unei informații. O teologie redusă la comunicarea de informații, indiferent de cât de interactivă ar fi forma de comunicare, este una care a renunțat la menirea ei de a împărtăși un cuvânt viu, ziditor și transformator, un cuvânt cu putere de viață.*

Hipertextul teologiei mediate de calculator este unul care nu favorizează adunarea minții. Hipertextul este nonliniar, multivocal, fluid și dinamic. Cititorul de hipertext nu trebuie să urmărească firul ideilor propus de autor, ci poate să opteze pentru un traseu pe care-1 consideră potrivit pentru el. Reflecția se consolidează prin exersarea unei minți adunate, prin dobândirea unei stări de adunare. Hipertextul favorizează o gândire dispersată într-o multitudine de informații. Hipertextul prezintă multiple puncte de vedere, fără să conducă la formarea unei viziuni unitare cu privire la problematica abordată. Hipertextul este un text reticular, format într-o rețea. Structura liniară și ierarhică a textului tipărit este dizolvată în hipertext prin nonliniaritatea rețelei. Autori, precum Bolter și Landow, indică dimensiunea politică a hipertextului, arătând că tehnologia informației ne-a

eliberat de ierarhia și de constrângerile textului cărții tipărite. Aceștia subliniază că tehnologia informației a eliberat cultura umană de ierarhia impusă prin cartea tipărită, întrucât hipertextul este anti- ierarhic si democratic. Plecând, inclusiv de la aceste considerații, se poate observa dificultatea de a întrupa o teologie în duhul Tradiției (eminamente cu o coerență și ordine date de realitatea ierarhiei în lume) în hipertextul mediilor electronice.

Ballard consideră că în mijlocul unei schimbări istorice în care noi forme de cunoaștere și de reprezentare a ideilor sunt posibile prin tehnologie, teologia nu poate rămâne indiferentă. El crede că o teologie mediată de tehnologie poate crea experimente, interacțiuni care să aducă un plus de valoare față de formele tradiționale de exprimare a teologiei. Se observă în această linie nevoia de acomodare la duhul lumii, de articulare la ceea ce este nou, pentru a nu părea retrograd în ochii lumii. Pe lângă hipertexte, diferite programe multimedia și diferite evenimente generate online, profesorul de teologie Ballard a creat un program care viza interacțiunea dintre om și mașină în vederea stimulării generării unor întrebări teologice. Stimularea reflecției teologice ar fi posibilă, în opinia preotului anglican, prin dialogul dintre om și mașină. El a creat acest program de inteligență artificială, denumit *TheoBot.* Practic, această *e-teologie* indică artificialitatea unui discurs din care este eliminată viața cuvântului. Rămâne o mare provocare pentru contextul actual această manieră de a teologhisi, întrucât presiunea de a ne angaja în astfel de medii este din ce în ce mai mare. Totusi, este esențial să ne angajăm în continuitatea de viață cu Sfinții Părinți pentru a nu ne lăsa amăgiți de duhul veacului trecător. *Dacă nu mai suntem capabili de o mărturisire a Adevărului in același Duh al Tradiției sfințitoare, măcar să nu desfigurăm teologia și s-o transformăm într-o informație care să ne hrănească propriul orgoliu.*

Logica informației este dublată de cea a divertismentului în mediile tehnologice. Astfel, există riscul ca teologia mediată prin mediile online să nu fie redusă doar la informație, ci și să devină un divertisment. O teologie ca expresie a divertismentului ne deturnează de la gravitatea Adevărului. Cel care se specializează într-o *e-teologie* riscă să devină nu doar un bricoleur de informații, ci si un clovn care riscă să trans- forme Evanghelia într-un circ ieftin. De altminteri, preotul anglican și profesorul de teologie Ballard, angajat în mai multe proiecte specifice *e-teologiei,* recunoaște că o astfel de teologie este un bricolaj de informații. El menționează: , >„Teologia mediată prin calculator devine un bricolaj. Teologul este în această situație un bricoleur, cineva care are abilitările de a utiliza mediile computaționale. *E-teologia* este un simplu instrument, valabil pentru societatea tehnicizată în care trăim [...]. *E-teologia* este o primă explorare pentru ceea ce va deveni teologia în *cyberspace. TheoBot* ar putea fi dezvoltat și rafinat, ar putea fi culmea unei înțelepciuni colective[191]".

Tristă această perspectivă în care culmea teologică este dată de un soft al inteligenței artificiale și nu-mi pot închipui cum teologia mediată de o mașină ar fi în continuitate cu viața și teologia Sfinților Părinți!

Există o motivație misionară de a dezvolta o teologie mediată prin intermediul online, întrucât se afirmă că mai ales pentru generația tânără este nevoie de o astfel de teologie. Tinerii interacționează prin social media, prin rețelele de socializare, petrecând mult în mediul online. în aceste condiții, acest mediu ar trebui să devină noul Are-

191 Duncan BALLARD, *eTheology: Explorations in Computer Mediated Theological Reflection,* Sf. Michael's Theological College, Cardiff, 2007, pp. 124, 126.

opag. Alți teologi ridică întrebarea: ce are de-a face Ierusalimul cu Google sau Evanghelia cu *TheoBofi.* Internetul devine o Atenă online, iar Sfântul Apostol Pavel, cu zelul său misionar, este invocat pentru justificarea unei teologii dezvoltată în mediul online. Se afirmă că dacă lumea trăiește în mediul online si Biserica ar trebui să fie acolo.
> >

Din moment ce Internetul nu a rămas doar un sistem informațional, ci a devenit și spațiul unor interacțiuni sociale, propovăduirea Evangheliei este legitimată într-un asemenea mediu. Mai mulți teologi promovează cu exuberanță potențialul Internetului pentru propovăduirea Evangheliei. Social media este văzută ca o nouă oportunitate prin care să fie intensificată misiunea Bisericii. Evanghelizarea în mediul online este văzută ca o nouă cale a Emausului, prin care înviem la un nou mod de a fi, iar propovăduitorul angajat consecvent în mediul
Ad I I ;i ll I .r mc n i
online este prezentat ca un nou bun samaritean, capabil să compasio- neze cu cei mulți, necunoscuți și diferiți de trăirile lor diverse.

Un teolog, justificând evanghelizarea online, își justifică demersul prin Sf. Apostol Pavel.

„In spiritul apostolic al Sfântului Apostol Pavel, sugerez că Internetul reprezintă un spațiu în care Biserica trebuie să fie prezentă ca parte a *e-vanghelismului* misionar în lume. Așa cum Sfântul Apostol Pavel a avut în Areopag o atitudine cuprinzătoare față de diferite tradiții spirituale, și în ceea ce ne privește nu ar trebui să ignorăm noua Atenă online. Sfântul Apostol Pavel a folosit toate resursele timpului său pentru evanghelizare. Și în ceea ce ne privește trebuie să folosim Internetul pentru propovăduirea Evangheliei”[192].

Sunt mai multi autori care consideră mediul online ca un vehicul >
capital pentru promovarea experienței religioase în viitor. Religia online va reprezenta o experiență relevantă cu o influență stabilă în opinia exprimată de Brenda Brasher în lucrarea *Give Me that Online Religion,* publicată la San Francisco în 2001. Ea adaugă că, în secolul al XXI-lea, religia

192 Mary Sue DREIER, „E-vanghelism: At All Times and in All Places?”, în: *Word and World,* voi. 30, nr. 3, 2010, p. 260. Douglas Estes, în cartea *SimChurch,* arată că viitorul aparține comunităților virtuale de tipul celor din *Secondlife.com.* El argumentează în favoarea prezenței creștinilor în lumea virtuală pentru a crea biserici virtuale. Mediul virtual este receptat ca o oportunitate pentru propovăduirea evanghelică. Mai multe detalii pot fi consultate în: Rob HASKELL, „eVanghelism: The Gospel and the World of the Internet”, în: *Case Studies,* 2010, pp. 279-285.

online va constitui forma dominantă de trăire a credinței.

>

Douglas Cowan atrage atenția că în mediul online experiența religioasă este marcată puternic de magie. El arată la modul concret și consistent cum păgânismul, politeismul și alte practici păgâne sunt promovate prin intermediul internetului. Acestea au o aderențăserioasă tocmai prin faptul că logica de tip magic a mediilor tehnologice de astăzi promovează astfel de practici. Cowan analizează autori și lucrări care promovează noul păgânism prin Internet. Sunt evidențiate în mod special: *A Midsummer's Pagan Internet Dream* a lui J. Elder; *Magical Computers* a lui M.K. Wilson; *Technological Magic* a Patriciei Telesco; *The Wiccan Web: Surfing the Magic on the Internet,* Patricia Telesco și Sirona Knight. Douglas Cowan arată că:

„în alegerea cyber-dumnezeilor și cyber-dumnezeițelor din păgânismul actual promovat prin internet se arată reciprocitatea dintre magie și tehnologie, relationarea lor de-a lungul timpului care culminează în societatea informațională de astăzi. Prin cele
>
două cărți despre păgânismul actual de pe Internet, Telesco și Knight oferă diferite teme despre felul în care magia de ieri devine tehnologia de astăzi"[193].

Realitatea virtuală trăită în *cyberspace* constituie un mediu de proliferare a fantasmelor. Se operează direct asupra minții conectate la mediul virtual și sunt induse stări de trăire amplificată prin toate simțurile. Kendall Walton face o critică a trăirii în mediul virtual în »
lucrarea sa *Mimesis as Make-belive.* Adevărul vieții, al existentei efec- tive este substituit cu fantasma din mediul virtual. Dezvoltarea existentei în mediul virtual conduce la

193 Douglas COWAN, „Book Excerpt: The Mists of Cyberhenge: Mapping the Modern Pagan Internet", în: *The Pomegranate*, nr. 7.1, nr. 59-97, din 2005, pp. 84-85.

formarea comunității virtuale ca
> >
un nou tip de comunitate. Howard Rheingold descrie acest tip de comunitate în cartea *The Virtual Community: Homesteading on the Electronic Frontier*.

Unii autori dezvoltă o critică asupra implicațiilor mediului virtual, pe o linie numită a realismului critic. Sunt recunoscute posibilitățile deosebite generate prin mediul virtual, dar, totodată, în mod realist sunt subliniate vulnerabilitățile si riscurile. Astfel, se crede să sunt depășite pozițiile: neo-luddistă (Ned Ludd a fost cel care în prima parte a secolului al XIX-lea, împreună cu unii colegi au distrus mașinile din ținuturile Yorkshire și Nottinghamshire, fiind spânzurat pentru acest lucru, Unabomber - Theodor Kaczynski este considerat un neo-luddist) și cea reprezentată de tehnofili (termen introdus de Neil Postman). Pe linia realismului critic, inclusiv în ceea ce privește implicațiile mediului virtual, sunt recunoscute beneficiile tehnologiei, fără să fie asumată ideologic poziția conform căreia „...boala și moartea pot fi depășite prin tehnologie”.[194]

Pentru a înțelege mai bine implicațiile teologiei mediate prin mediile tehnologice este important să se conștientizeze non-neutralitatea tehnologiilor actuale. Tehnologia nu este neutră. Mediile tehnologice nu sunt mijloace obiective de observare sau de comunicare între oameni, ci ele presupun condiții specifice de percepere și de reprezentare a lumii. Tehnologiile media determină un model cultural și social. Este important de înțeles cum anume în mediul tehnologic actual, specific pentru mentalitatea contextului cultural și social de

194 Gordon Graham, *The Internet. A Philosophical Inquiry,* Routledge, New York, 1999, p. 169.

astăzi, se manifestă viața religioasă. Experiența religioasă reprezintă o coordonată emblematică într-un mediu social. Cum se manifestă o astfel de experiență în *social mediai* Burkhard Gladigow, încă din 2000, amintea de o cotitură iconică: problema lui Dumnezeu în *cyberspace* și noile tehnologii specifice Internetului. Heidi Campbell, specialistă în comunicare, este convinsă că acele comunități care sunt refractare sau critice la adresa noilor tehnologii le pot recepta pe măsură ce le spiritualizează pe acestea în conformitate cu propriile convingeri religioase.

Mediul tehnologic actual, promovând o logică a dezîntrupării, favorizează o promovare a unei raportări religioase și magice specifice atitudinii gnostice. Michael Heim a introduc din 1993 noțiunea de *metafizici ale ciberspațiului.* Interpretarea de tip gnostic promite o nouă eră împlinită prin transformarea omului într-o făptură postumană. Filosofia lui Teilhard de Chardin, în mod special cea cu privire la noosferă, este valorificată în concepția referitoare la noile medii tehnologice. Viziunea de tip evoluționist a lui Teilhard de Chardin, începând cu biosfera, continuând cu noosferă, procesul evolutiv împlinindu-se în Punctul Omega, se regăsește în mediul online.

Specialistul american în calculatoare, Mark Pesce, în lucrarea sa *Virtual Reality Modeling Language* din 1994, arată cum noile medii tehnologice sunt structurate printr-o anumită viziune. El arată, în lucrarea *Playful World,* că cel mai proeminent profet al Internetului a fost iezuitul Teilhard de Chardin. Mintea globală a unei umanități unificate spiritual în noosferă este profețită de viziunea lui Teilhard de Chardin. Web-ul este văzut ca o parte a evoluției noastre. Ken Wilber și Terence McKenna au preluat această perspectivă, accentuând că Internetul este o parte organică a Pământului,

destinată procesului evolutiv. Teologul american Jennifer Cobb aplică ideile lui Teilhard de Chardin în discursul corelativ *cyberspace-|Avâ.* In lucrarea *Cyberspace: The Search for God in the Digital Space* din 1998 se arată cum *cyberspace-vl* este un spațiu nelimitat pentru dezvoltarea potențialului intelectual și spiritual al omului. Cobb arată că viziunea lui Teilhard de Chardin poate fi înțeleasă cu acuratețe doar cu emergența *cyberspace-|A|û.*

Cobb arată că progresul tehnologic prin noile tehnologii ale informației reprezintă un plan divin, un semn al creativității inspirate de Dumnezeu.

„Procesul creativ formează sufletul *cyberspace-\Avà.* Sursa bogăției și a potențialului în imensitatea experienței electronice a web-ului este spirit. Expresia divină însăși materializată în mediul digital printr-o comunicare globală reprezintă începutul pentru formarea unei noi conștiințe[195]”.Religia trăită virtual se răspândește tot mai mult. De exemplu, site-ul *Beliefnet.com* reprezintă un portal, înființat în 1999, în medie cu 20 de milioane de vizitatori lunar. John Mark Reynolds, un profesor de filosofie la Universitatea Biola a organizat în octombrie 1999 prima convenție a bloggerilor religioși, intitulată *GodBlog Con.* în SUA s-au dezvoltat mega-bisericile care integrează comunități virtuale. Protestanții sunt mai activi decât catolicii în această direcție. » , însă și Biserica romano-catolică se adaptează noilor medii tehnologice pentru a promova credința în aceste medii. Papa Ioan Paul al II-lea, în scrisoarea sa apostolică din ianuarie 2005 despre noile tehnologii, scrie că acestea creează noi oportunități de comunicare ce ar trebui valorificate de Biserică. De exemplu, *CatholicFind.com* este un motor de căutare a învățăturilor romano-catolice. Multe site-uri și blogg-uri sunt înființate de Biserici. >

Experiența religioasă în mediul online permite o reinventare a sinelui. Nu se insistă atât pe căutarea unei realități date în profunzimea sufletului, cât pe o identitate flexibilă, adaptabilă la fluxul informațional specific mediului online. Se adoptă linia promovată de George Bernard Shaw, care spunea că viața nu este despre căutarea sinelui, ci despre crearea sinelui. în această perspectivă, sincretismul și

195receptat de tot mai mulți teologi ca un mediu de manifestare a vieții religioase. Sunt multiple provocări în asumarea *cyberspace-\A\ji* ca un loc de promovare a credinței, dar acestea trebuie acceptate, afirmă teologii respectivi. Mai multe detalii în acest sens pot fi aflate în lucrarea *Give Me That Online Religion,* publicată de Brenda Brasher, Jossey-Bas Company, San Francisco, 2001.

relativismul sunt coordonate semnificative ale religiei trăite în online. Neopăgânismul se amestecă facil cu creștinismul. Credincioșii sunt reduși la consumatori de spiritualitate.

„Internetul reprezintă o piață deschisă, inclusiv pentru ofertele religioase. în acest mediu este o iluzie să crezi că poți să-ți promovezi doar propria credință, ești obligat să plonjezi într-un mediu în care ești asaltat cu numeroase și diferite oferte religioase. Internetul accelerează consumul de informații, iar credinciosul devine un consumator de spiritualitate”[196].

Sunt teologi care interpretează chipul lui Dumnezeu din om în perspectivă funcțională ca o putere creatoare. Omul este considerat un partener de-al lui Dumnezeu, un co-creator, iar capacitatea sa creatoare manifestată în realizarea noilor tehnologii este văzută ca fiind o expresie a voii dumnezeiești. Prin abilitatea sa, prin geniul creator în cele ale informaticii, omul poate deveni nu doar un hacker care să spargă cele mai sofisticate coduri, ci și un hacker al celor dumnezeiești. Dobândirea celor cerești poate fi rezultatul abilităților din domeniul tehnologiilor informației. Narațiunea creativității în care omul este un co-creator, alături de Dumnezeu, este receptată adecvat în techno-cultura societății tehnicizate de astăzi.

196 Jonathan LAST, *God on the Internet,* 2005, p. 38.

Imaginația teologică poate fi stimulată în tehnocultura actuală prin relaționarea tehnologiei cu Dumnezeu, consideră din ce în ce mai mulți teologi astăzi. Se poate dezvolta o teologie prin tehnologia actuală? Este o provocare la care teologii sunt chemați să răspundă. Unii, mai entuziaști fată de ceea ce este nou, consideră că dezvoltarea unei teologii prin intermediul tehnologiei informației reprezintă o responsabilitate misionară. Ronald Cole-Turner, în studiul său *Science, Technology and Mission* din 2000, arată că la începutul celui de-al treilea mileniu este important să se edifice o viziune cu privire, pe de o parte, la relația dintre teologie și știință, iar pe de altă parte, la impactul noilor tehnologii asupra teologiei, ținându-se cont că, în conformitate cu poziția exprimată de Willem Drees, *știința descrie realitatea, iar tehnologia o transformă.* Adesea, dialogul dintre teologie și știință este separat de tehnologie, dar trebuie avută în vedere tehnologia ca o interfață în întâlnirea dintre perspectiva teologică si cea științifică. > > >

Anumiti autori folosesc metafora Dumnezeului hacker, insistând pe faptul că un teolog al tehnologiei actuale devine creator, „furând" abilitățile creatoare ale lui Dumnezeu. Un astfel de teolog este un fel de demiurg. Kevin Kelly, în studiul *Technology in Society* din 1999, arată că dimensiunea spirituală atribuită tehnologiei determină că teologul-tehnolog este cel care încearcă „să înțeleagă mintea lui Dumnezeu, devenind un mic dumnezeu"[197].

Prin chipul lui Dumnezeu, omul este un *co-creator*. Philip

197 Stephen GARNER, „Hacking the Divine: A Possible Metaphor for Theology-Technology Engagement", material prezentat la *Virtual Theology Colloquim,* 11-12 Februarie 2005, p. 8.

Hefner, în lucrarea sa *Technology and Human Becoming* (Minneapolis, Fortress Press, 2003), introduce această sintagmă. Hefner arată că Dumnezeu este un participant la procesul tehnologic și că scopul lui Dumnezeu se manifestă în prezent prin tehnologie și tehno-natură. Omul devine un co-creator la acest proces tehnologic prin care întreaga existență este înnoită. Hefner arată că Dumnezeu l-a creat pe om în această calitate de co-creator. Se poate observa cu ușurință în această perspectivă o poziție demiurgică, o atitudine luciferică și gnostică (de pătrundere și de înțelegere a minții lui Dumnezeu prin propriile mijloace). Se cuvine ca în acest context să ne amintim de critica tranșantă a Sf. Vasile cel Mare față de Eunomiu, pe care-1 acuza că a transformat teologia într-o tehnologie.

Sunt teologi care afirmă că este posibilă transmiterea harului prin noile tehnologii. Unii dintre ei vorbesc de o teologie a harului pentru *cyborgi.* Plecând de la cercetările din biotehnologii, care vizează anumite terapii, se fundamentează tot mai mult interconectarea dintre creier și nano tehnologii, implantarea unor microcipuri în scop medical. Pe această linie, omul, fiind co-creator și purtând chipul lui Dumnezeu, continuă activitatea de vindecare a Mântuitorului. Se argumentează că omul, creator de biotehnologii și de nanotehno- logii, folosindu-le pentru vindecarea oamenilor, se aseamănă cu Mântuitorul. însă Domnul Hristos, inclusiv când vindecă, are în vedere transformarea omului, angajarea lui într-o viață în vederea dobândirii împărăției lui Dumnezeu.

Vindecările prin tehnologiile actuale sunt impregnate oarecum de logica autonomă a tehnologiei. Omul vindecat prin intermediul tehnologiilor performante de astăzi tinde să-și pună încrederea în aceste tehnologii. Chiar dacă nu în mod explicit, în mod implicit, există riscul transferului încredințării totale în voia lui Dumnezeu >
către încrederea în puterea autonomă a omului, manifestată prin tehnologii. Mai mult, o vindecare realizată prin tehnologiile actuale, mai puțin îl angajează pe cel vindecat într-un demers duhovnicesc, de transformare lăuntrică. Inclusiv, raportarea spirituală este marcată de tehnologie. Philip Hefner precizează că orice gândim despre religie sau despre spiritualitate este modificat de tehnologia actuală.

Sunt teologi care insistă că omul, purtător al chipului dumnezeiesc, în calitate de co-creator, nu uzurpă rolul lui Dumnezeu, ci prin tehnologie contribuie la transformarea, inclusiv spirituală, a omului.

„Ideea că tehnologia ar juca un rol transformativ, inclusiv în ceea ce privește viața spirituală este puternic potrivnică față de însăși natura tehnologiei. Tehnologia este profund materială și legată de duhul lumii, incapabilă de o înnoire spirituală a omului, în mod special tehnologia actuală este o sursă a alienării, nu a transformării spirituale a omului. Tehnologia reprezintă problema, nu soluția stării spirituale a omului”[198].

în contextul actual, noile biotehnologii și nanotehnologii, investite cu puteri miraculoase în actul terapeutic, tind să fie receptate ca surse ale harului vindecător. într-o asemenea situație, consider că este esențială recuperarea și împărtășirea duhului Evangheliei. Pentru a ne vindeca în mod real trebuie să fim conștienți de propriile neputințe, să trăim existențial faptul că nu ne putem vindeca prin propriile puteri. Mântuitorul ne spune clar: „Fără de Mine nu puteți face nimic”. Pentru dobândirea sănătății integrale (trup și suflet), în duh de pocăință și cu credință puternică trebuie să ne întoarcem către Dumnezeu, Doctorul Cel adevărat. Biotehnologiile și nanotehnologiile ne cer o încredințare în puterea lor autonomă de manifestare, favorizează o raportare magică, prin care nu mai asumăm taina Crucii.

Combinația dintre tehnologie și medicină generează o paradigmă, în care modelarea omului este vizată nu doar în trupul său biologic, ci și în ceea ce presupune personalitatea sa. Emoțiile, gândurile, atitudinile, stările sufletești sunt modelate în paradigma medi- cinei tehnologice, astfel încât omul nou să devină o secvență tehnică perfect integrabilă în

198 Gregory PETERSON, „Imagining God: Cyborgs, Brain-Machine Interfaces and a More Human Future”, in: *A Journal of Theology,* vol. 44, nr. 4, 2005, p. 344.

sistemul tehnologic actual. *Paradigma tehnome- dicală se bazează pe determinismul genetic. Totul este în genele noastre și este determinat de acestea. Terapia genica o să implice o medicină in care joaca de-a Dumnezeu devine foarte probabilă. Dar dacă totul este determinat de gene și toată vindecarea omului stă în modificarea genelor, ce nevoie am mai avea de Dumnezeu? De ce să mai fie nevoie de Duhul Sfânt când terapia genică poate redresa orice deficiență?*

In acest context este esențial să înțelegem că harul nu poate fi împărtășit prin biotehnologii și că sufletul nu poate fi scanat prin tehnologie. Ceea ce ține de adâncul ființei umane nu poate fi atins de tehnologie. Cole Turner precizează:

„Dacă noi gândim că tehnologia poate să răspundă nevoilor spirituale profunde atunci este o problemă. Nu tehnologia, psihofarmacologia, biotehnologia sau ingineria genetică vor atinge adâncul sufletului. Acestea nu vor putea înnoi existența așa cum o face harul dumnezeiesc [...]. Să nu-i amăgim pe oameni, dându-le iluzia că tehnologia le poate oferi un har fals, pentru că în acest caz preferând tehnologia față de Dumnezeu, îl vom alege pe Baal în locul Dumnezeului celui viu”[199].

8.3. *Discernământul - premisă importantă a reflecției teologice cu privire la tehnologia actuală*

Tehnologiile actuale determină o cultură și o mentalitate tehnicizate. Plecând de la condiția creștinului de a fi în lume, dar nu din această lume (o aceeași condiție este împărtășită de Biserică, înțeleasă ca trup tainic al lui Hristos), se pune problema cum interacționează un creștin cu această cultură tehnicizată a societății informaționale de astăzi? Pentru o așezare adecvată în înțelegerea acestei relații este important să fie depășite extremele: pe de o parte demonizarea tehnologiei, contestarea ei vehementă, pe de altă parte un entuziasm în primirea și folosirea noilor tehnologii, inclusiv în viața Bisericii. Discernământul reprezintă o virtute fundamentală care ar trebui valorificată și în interacțiunea cu mediile tehnologice de astăzi, precum și în folosirea lor în misiunea Bisericii.

Pentru a dezvolta o misiune autentică a Bisericii trebuie să se înte- y leagă că ea nu este veritabilă atunci când este cuantificată adecvat prin indicatorii și criteriile acestei lumi. Eficiența de tip tehnic, precum și imaginea în fața lumii, atuuri importante pentru mentalitatea societății

199 Ronald COLE-TURNER, *Improving Ourselves: Biomedical Technology as the New Means of Grace,* Pittsburgh, 2003, pp. 159-160.

informaționale de astăzi nu ar trebui să fie coordonatele care să ghideze misiunea eclesială. Atunci când ne angajăm în mediile tehnologice actuale, pentru a fi realiști, este important să conștientizăm că ne împărtășim de un anumit duh care structurează aceste medii. Mediul tehnologiei informaționale de astăzi ne cere să ne acomodăm la logica mașinii, a eficienței tehnice, ne impune să gândim și să simțim ca niște masini, întrucât omul este considerat doar o mașină.

Neil Postman, în lucrarea *Technopoly. The Surrender of Culture to Technology,* afirmă că

„mesajul metaforic fundamental al calculatorului este că noi suntem mașini, într-adevăr, mașini gânditoare, dar nimic mai mult decât masini. Calculatorul revendică subordonarea naturii noastre, a biologiei noastre, a emoțiilor noastre, a spiritualității noastre la condiția mașinii”[200]. > >

Discursul teologic este expresia unei experiențe nemijlocite de viață. Teologia nu se rezumă doar la o dimensiune academică, la un discurs structurat în mod riguros în conformitate cu exigențele științifice. Vorbirea despre Dumnezeu, despre realitățile cele mai înalte si mai sfinte, în mod constant invocate, ar trebui să fie consecutivă vorbirii cu Dumnezeu. Duhul de rugăciune se întrupează inclusiv într-un discurs teologic. Teologia, dincolo de abilitățile structurării unui discurs, nu înseamnă cuvinte meșteșugite, ci, în mod fundamental, vizează vederea slavei dumnezeiești. Teologia autentică implică o experiență vie a harului dumnezeiesc.

Cuvântul nu se epuizează într-un discurs scris sau rostit; ca atare, de fiecare dată, discursul, oricât de pătrunzător ar

200 Neil POSTMAN, *Technopoly. The Surrender of Culture to Technology,* New York, 1993, p. 111.

fi, indică doar o parte din experiența omului. Comunicarea printr-un anumit discurs presupune nu doar conținutul, ci și forma prin care se transmite. Ne-am obișnuit să ne concentrăm asupra conținutului unui discurs, însă forma de transmitere a discursului rămâne de o importanță semnificativă. Se pune problema dacă impactul unui discurs, în general, și teologic, în particular, este diferențiat atunci când se transmite față către față, prin intermediul unui text imprimat sau prin ecranul unui mediu tehnologic. Se poate pune următoarea întrebare: într-un mediu virtual, poate fi împărtășit harul trăit de cineva nemijlocit în realitatea dată, efectivă din lumea materială? Experiența harului poate fi comunicată online? Sau, mediile tehnologice pot genera doar un imbold spre angajarea într-un anumit mod de viață, spre întâlnirea cu persoana vizionată sau audiată online?

Se cunoaște că o nouă tehnologie modifică modul în care înțelegem legătura cu Dumnezeu, cu noi înșine, cu ceilalți, cu lumea. O astfel de tehnologie schimbă reprezentarea și comunicarea adevărului, a felului în care este folosit limbajul, a perceperii cunoașterii, autorității, memoriei, atenției, emoțiilor. In aceste condiții, consider că este important să reflectăm asupra felului în care mediile tehnologiilor informației de astăzi au un impact asupra discursului teologic. Este posibil ca un blog, un site, o înregistrare audio-video pe YouTube, o interacțiune online într-o platformă digitală să structureze un discurs teologic viu, un cuvânt cu putere multă pentru mărturisirea Adevărului în Duhul Evangheliei? Sau, aceste medii tehnologice, structural, condiționează într-un anumit fel realizarea unui discurs? Sunt aceste medii tehnologice neutre sau ele structurează conținutul unui dis-

curs în conformitate cu o logică internă, specifică acestor medii? Sunt întrebări de actualitate, cu atât mai mult cu cât, în condițiile de astăzi, suntem determinați să folosim aceste medii, inclusiv pentru promovarea discursului teologic.

în studiile teologice, în cercetarea din cadrul studiilor doctorale sunt folosite intens mediile tehnologice. în ce măsură aceste medii modifică felul nostru de a citi, de a scrie, de a gândi, de a înțelege, de a interacționa? A citi nu înseamnă a vizualiza o informație pe un ecran, precum a scrie nu este echivalent cu a tasta. Mediile tehnologice de astăzi nu sunt doar medii informaționale, ci ele formează un anumit tip de gândire, de interacțiune, de participare în cadrul comunităților virtuale.

>

Pe linia lui Walter Ong (care, în lucrarea *Orality and Literacy* din 1982, arăta că scrisul a influențat semnificativ reprezentarea lumii și a sinelui) și a lui Marshall McLuhan, care anunța că mesajul este mediul, se poate observa importanța formei mediului prin care este transmis un discurs. Tehnologia scrierii l-a transformat semnificativ pe om. Platon, în dialogul *Phaidros,* arată semnificația apariției scrisului. Cuvântul scris apare în solitudine, nu are flexibilitatea specifică dialogului în care există un vorbitor și un ascultător. In Tradiția orală, cuvântul este rodul unei întâlniri fată către fată, este rezultatul unei interacțiuni dinamice desfășurate în cadrul unei experiențe de viață.

înainte de tipar nu exista o distincție între public și privat. Manuscrisul copiat de mână circula în cadrul unei mici comunități din sfera privată a autorului. Modernitatea induce această distincție dintre privat și public, odată cu invenția tiparului. James O'Donnell, în lucrarea *Avatars of the World:*

From Papyrus to Cyberspace din 1998, arată că Thomas More a fost primul care a folosit cuvântul „a publica” pentru a descrie activitatea sa literară. Prin noua activitate de publicare a unui text tipărit cineva care scrie se adresează unui public anonim.

Scrisul devine o tehnică nu doar de a comunica un discurs, ci și de a forma ființele într-un anumit fel. Benjamin Myers arată că, în mod special, mediile tehnologice de astăzi nu reprezintă doar canale de informații, ci induc tehnici, practici care cultivă un anumit mod de a gândi și de a fl. El se referă în mod particular la blog și pune întrebarea în ce măsură acesta structurează discursul teologic. Blogul nu urmărește postarea unor texte elaborate, a unor cuvinte căutate, a unui stil pretențios, ci ceea ce interesează ține de generarea unor discuții, a unor interacțiuni. Acest discurs contrastează cu ceea ce se publică în mediul academic.în cercetarea teologică din mediul academic un studiu este structurat într-un anumit interval de timp, în mod solitar, în urma unei activități de investigare a unor surse bibliografice. Mai trece o vreme până ce studiul este publicat și încă un timp pentru generarea unor reacții, a unor dezbateri pe marginea celor publicate. Blogul, în mod diferit, permite postarea imediată a unui text (Iară o pregătire prealabilă care să necesite mult timp), astfel încât să fie generate cât mai rapid dezbateri. Cuvântul nu rămâne fixat, nu are o formă definitivă, ci el se rafinează pe măsura interacțiunii cu cititorii. James O’Donnell observă că discursul teologic devine, într-un astfel de mediu, un fel de seminar continuu, un dialog în care este posibilă auto-corectarea.

Benjamin Myers, analizând maniera în care blogul structurează discursul teologic, menționează:

„Blogul nu este doar un nou mediu; este în mod fundamental o nouă practică, ceea ce Michel Foucault numea o tehnologie a sinelui, o nouă cale de formare a sinelui si de a cultiva o anumită comunitate. [...] Mediile date de website-uri și de tehnologia informației vor avea un rol tot mai crescut în viitor în structurarea discursului teologic. Am speranța că printr-un asemenea discurs teologia va deveni mai prietenoasă, va depăși granițele unui public specializat și se va deschide spre un public mai larg. Va deveni mai deschisă și mai dialogică”[201].

O astfel de teologie va fi mai accesibilă, se va încadra mai bine în logica divertismentului, specifică mediilor tehnologice, se va difuza mai rapid și va fi accesibilă pentru un public mai larg. Va îndeplini mai bine indicatorii și criteriile eficienței de tip tehnic, precum și delectarea printr-un anumit discurs, în care în numele unei teologii prietenoase, Evanghelia riscă să devină un pretext pentru amuzament. Chiar dacă este urmărită de mai multi oameni, depășindu-se sfera unui public specializat, chiar dacă presupune o interacțiune mai sporită, se pune o întrebare capitală: un astfel de discurs teologic are puterea de a schimba profund viața cuiva, de a atinge mintea, inima, sufletul cuiva, astfel încât să determine o angajare pe calea despătimirii, pe Calea Adevărului și a Vieții prin Care se moare pentru un anumit mod de a trăi, marcat de păcat, și se învie la un nou mod de existență, astfel încât creștinul să devină un martor al lui Hristos Cel răstignit și înviat?

în contextul tehnologiei actuale, pentru dezvoltarea unei

201 Benjamin Myers, „Theology 2.0: Blogging as Theological Discourse”, in: *A Journalfor the Theology of Culture,* vol. 6, nr. 1, 2010, p. 60.

gândiri lucide, realismul este foarte important. Astfel, pot fi depășite poziții reducționiste: pe de o parte, un entuziasm adesea pueril și exaltam în ceea ce presupune forța progresului, manifestată prin dezvoltarea tehnologiei; pe de altă parte, fixarea într-o poziție obsesiv critică, uneori acerbă, de demonizare a tehnologiei. O gândire lipsită de nuanțe nu surprinde ambivalența tehnologiei. Pe de o parte, pot fi evidențiate multe realizări obținute prin dezvoltarea tehnologiei (standarde ridicate de viață și prosperitate materială în America de Nord, Europa Occidentală, Japonia). Dar, pe de altă parte, trebuie observat și prețul plătit pentru aceste standarde, care este reversul medaliei: cu alte cuvinte ce pierdem atunci când ni se pare că ajungem să câștigăm ceva?

Pierderea este în suflet și în viață, în numele unei eflcienţe obținute prin raționalitatea tehnică, extinsă în toate domeniile astfel încât să fie asigurată creșterea bunăstării materiale.

„în mijlocul atâtor beneficii, apar și consecințe negative în societatea avansată tehnologic. Oamenii nu mai sunt stăpânii de odinioară ai mașinilor, ci au devenit sclavii unei organizări pe care ei au creat-o, pierzând bucuria, frumusețea și unicitatea vieții trăite în comuniunea interpersonală. Persoana este alienată, fiindu-i erodată transcendența, pentru a putea fi integrată în sistem. Conștiința și mintea încetează să mai fie stăpâne, devenind sclave
devotate armoniei și succesului sistemului. Oamenii nu mai sunt apreciați în funcție de darurile și calitățile specifice fiecăruia, ci numai în ceea ce presupune contribuția lor la eficiența sistemului, ei devin părți ale unei mașinării”.[202]

202 Longdon GILKEY, *The Religious Dilemmas of a Scientific Culture: The Interface of Technology, History and Religion* în Donald Borchert, *Being Human in a Technological Age,* Ohio University Press, 2001, pp. 80-

Longdon Gilkey arată că după ce Occidentul s-a afirmat în istorie, insistând asupra importanței persoanei umane, a libertății acesteia, a demnității fiecărui om, în contextul societății tehnicizate de astăzi prevalează raționalitatea lumii, posibilitatea ca ea să fie cunoscută și valorificată prin puterea rațiunii, astfel încât omul să controleze natura. Tehnologia s-a dezvoltat mai mult în Occident decât în Răsărit, dar în contextul actual, Gilkey afirmă că Occidentul ar trebui să se întoarcă la valorile spirituale păstrate mai bine în Răsărit, iar Răsăritul să nu se lase sedus de prosperitatea materială a Occidentului, dobândită prin dezvoltarea tehnologiei.

„Acum când sufletul ne este afectat prin propria civilizație pe care am creat-o în Occident, ar trebui să ne întoarcem către Răsărit pentru a ne descoperi propriul suflet. Dar în mod ironic, se întâmplă ca mulți din Răsărit să fie seduși și fascinați de tehnologia și progresul din Occident”[203].

Pentru dezvoltarea unei reflecții teologice ziditoare cu privire la implicațiile tehnologiilor actuale este esențială așezarea în duhul autentic al Tradiției eclesiale. A fi în continuitate de duh cu cei care și-au sfințit existența în interiorul unei Tradiții sfințitoarepresupune împărtășirea și mărturisirea duhului viu al Tradiției. Sfânta Tradiție nu este mortificatoare,

81.

203 Longdon GILKEY, *The Religious Dilemmas of a Scientific Culture: The Interface of Technology, History and Religion* în Donald Borchert, *Being Human in a Technological Age,* Ohio University Press, 2001, pp. 81-82.

ci reprezintă un izvor de viață veritabilă. Spiritul Tradiției nu înseamnă paseism, ci presupune forța de a asuma prezentul și de a privi viitorul în cheie eshatologică. Tradiția presupune deopotrivă fidelitate și dinamicitate.

Angajarea în Tradiția duhovnicească a Bisericii favorizează formarea și consolidarea discernământului, o virtute capitală, extrem de importantă în înțelegerea semnurilor vremurilor, mai ales a celor pe care le trăim. Din această perspectivă, discernământul este esențial pentru articularea unei reflecții teologice referitoare la tehnologiile de astăzi. Spiritul Tradiției depășește deopotrivă paseismul și progresismul. As fel, discernământul ne ajută să nu demonizăm tehnologia de astăzi, dar nici să nu ne entuzi-asmăm în fața aplicațiilor sale, până într-acolo unde există riscul de a idolatriza tehnologia, substituindu-L pe Dumnezeul Cel viu.

Pentru formarea discernământului este semnificativ să înțelegem că Tradiția nu este echivalentă cu nostalgia. Tradiția presupune o credință vie împărtășită cu o putere de viață, orientându-ne spre viitor, printr-o conștiință profetică, ajutându-ne să ne implicăm concret în realitățile efective ale lumii prezente, dar Iară să ne aliniem la duhul veacului trecător al acestei lumi. Puterea de a vedea cele nevăzute prin intermediul celor văzute ajută la desprinderea de ceea ce înseamnă o țintuire a cugetului, a simțirii, a vieții în cele pământești. Nostalgia nu are viitor, ea materializează o anumită tristețe față de faptul unei realități trecute și care rămâne fără obiect în prezent. Nostalgia reprezintă o formă de melancolie. Graham Ward arată că distincția dintre
>

Tradiție și nostalgie are un rol important pentru felul în care este structurată o reflecție teologică privitoare la tehnologie. Prin discernământ, depășind înțelegerea Tradiției ca nostalgie, se poate dezvolta o reflecție teologică, inclusiv critică în ceea ce privește implicațiile tehnologiilor de astăzi, dar într-o manieră în care sunt depășite deopotrivă o critică de tip luddit sau un entuziasm lipsit de realism în fața tehnologiilor de astăzi, a felului în care acestea reconfigurează lumea, cultura, viata si natura umană.Folosirea tehnologiilor de astăzi nu ar trebui să presupună o euforie, o cultivare a fantasmelor specifice mediilor virtuale de astăzi. Chiar dacă suntem condiționați, impunându-se tot mai mult o digi- talizare a existenței, este important să nu ne entuziasmăm în fața acestui fenomen, să avem luciditatea de a privi inclusiv critic implicațiile generate de aceste modificări, date de faptul că suntem conectați tot mai mult la mediile tehnologice. Pentru o reflecție critică este important să depășim un entuziasm euforic cu privire la digitalizare, precum cel promovat de Nicholas Negroponte în lucrarea sa *Being Digital* din 1995. Atunci, acesta era director la un centru de cercetări avansate în comunicare de la MIT, mărturisind, inclusiv în acel moment, că digitalizarea va depăși limitările geografiei, ale spațiului și ale timpului, impus de materialitate.

Existența digitalizată riscă să devină una distopică, promițând realizarea raiului pe pământ, visul de mai multe generații, promovat de diferite tendințe progresiste. Insă aceste medii nu pot integra transcendentul, astfel încât în existența mediată tehnologic este configurată o împărtășire a imanentului. *Reflecția teologică ar trebui structurată în*

această perspectivă a afirmării absenței transcendenței din mediile tehnologice actuale. Organizarea riguroasă a imanentului nu poate substitui transcendentul.

„O viziune creștină ar trebui să furnizeze corectivul transcendentului în fața manipulatei imanențe a rețelelor globale. [...] Perspectiva teologiei creștine depășește prin transcendență religiozitatea seculară a tehnologiei”[204].

204 Graham WARD, „Between Virtue and Virtuality”, în: *Atlas,* nr. 1, 2001, pp. 67-68.

Mai mulți gânditori l-au indicat pe Teilhard de Chardin ca un teolog reprezentativ pentru promovarea unei eshatologii imanentizate.Marshall McLuhan a considerat poziția iezuitului Teilhard de Chardin ca fiind un fel de SF, optimismul viziunii sale globale fiind un amestec de gnosticism cu o eshatologie imanentizată. Demersul său poate fi încadrat pe linia ideologică a mitului progresului, erodând conștiința profetică a vocației Bisericii de a fi o realitate care nu se epuizează în cadrele lumii. Biserica este în lume, dar identitatea ei nu este din lume. încercarea de a acomoda Biserica la lume sau de a o transforma într-o prelungire a lumii reprezintă tendințe ale secularizării din interiorul Bisericii, criticate de McLuhan.

în viziunea optimismului exagerat, promovat de concepția lui Teilhard de Chardin, transcendentul Bisericii este capturat într-o perspectivă istoricizată. Biserica, trupul tainic al lui Hristos, devine trupul lumii întrucât Hristosul cosmic invocat de Chardin, reprezentat de punctul Omega al istoriei, este rezultatul unei evoluții ireversibile. Mai mult decât atât, plecând de la aprecierea exagerată a noilor tehnologii, de către Teilhard de Chardin, McLuhan critică pozițiile unor teologi catolici care sunt de acord că mediul tehnologic, structurat de noile tehnologii ale informației, reprezintă trupul mistic al lui Hristos. în această viziune se observă deopotrivă structura religioasă a noilor tehnologii, precum și trădarea din interiorul teologiei, ajungând la echivalarea mediului tehnologic cu trupul mistic al lui Hristos. Practic, *pe această linie, împărtășirea harului se face în mod magic, prin conectarea la mediul tehnologic.*

Marshall McLuhan critică nu doar această linie teologică, fundamentată pe linia lui Teilhard de Chardin, dar arată și secularizarea din interiorul Bisericii Romano Catolice, prin Conciliul II Vatican. El arată că linia Conciliului II Vatican a fost fundamentată pe o poziție eronată, actualitatea misiunii Bisericii fiind înțeleasă ca acomodarea ei la duhul lumii. Astfel se produce o secularizare în interiorul Bisericii, fiind promovată prin instituțiile acesteia. McLuhan consideră că prin Conciliul II Vatican s-a dezvoltat o protestantizare a Bisericii Romano-Catolice, o sărăcire în planul realității și simbolismului liturgic. McLuhan a evidențiat, de exemplu, pierderile în plan spiritual cauzate de eliminarea limbii latine din Liturghia catolică. înțelegerea facilă, familiarizarea credinciosului cu textul nu poate compensa erodarea unității simțurilor, adunarea în duh de rugăciune, existentă în Liturghia slujită în limba latină.

Totodată, McLuhan nu a fost de acord cu folosirea și interpretarea lucrărilor lui în scopul promovării teologiilor revoluționare. De exemplu, revoluționarul cultural Abbie Hoffman susținea în 1968 că stânga este prea înrădăcinată în Marx și mai puțin atașată de McLuhan. Când Hoffman a publicat în 1968 lucrarea sa *Revolution for the Hell,* McLuhan a considerat cartea respectivă ca fiind manifestul unui nou tribalism. *McLuhan a avut luciditatea de a sesiza că secularizarea profundă nu este un rezultat al acaparării societății de către duhul lumii (acest fapt este unul firesc), ci răspândirea secularizării în interiorul Bisericii și promovarea unei misiuni bisericești aliniate, înregimentate de către duhul lumii. Această atitudine reprezintă o abdicare de la vocația Bisericii de a sfinți lumea, o iluzie de a o învești în cadrele ei căzute.*

Marshall McLuhan a avut un impact enorm, fiind un vizionar, înțelegând cu luciditate ceea ce trăiește. De altminteri, plecând de la această atitudine a înțelegerii celor prezente, se poate dezvolta intuiția unor predicții a celor viitoare. Predicțiile lui McLuhan nu sunt apanajul unor ghicitori, ale unui guru care își dorește notorietate. El a precizat, de altfel, că predicțiile sale nu sunt altceva decât relatări ale unor realități pe care deja le trăim în prezent, întrucât viitorul este oarecum conținut în prezent. Cineva care înțelege propria realitate în care trăiește, ajunge să deslușească semnele vremurilor și să intuiască ceea ce urmează. McLuhan a fost un adevărat profesor, fiind iubit și apreciat de studenții săi pentru spiritul său liber, pentru curajul de a-i învăța să gândească liber, dezvoltându-și o reflecție proprie și nu una formală prin opinia mediatică, pentru faptul că înainte de toate nu le-a oferit răspunsuri pre-formate, ci a reușit să ridice întrebări esențiale. Interogațiile fundamentale care favorizează o angajare existențială în cunoaștere și în viață au fost generate prin modul autentic de a fi a lui McLuhan.

Marshall McLuhan a fost un spirit viu, rămânând până Ia capăt într-o notă de seriozitate și de sobrietate (inclusiv la petrecerile organizate în casa lui unde studenții erau invitați). McLuhan a mărturisit puterea de viață a Tradiției într-un mod creator și dincolo de închistări în formule repetitive.

„McLuhan a exercitat un impact considerabil asupra generației tinere din anii 1960. A facut-o într-un mod direct în raport cu intelectuali de forță precum Timothy Leary, Carlos Castaneda sau Ken Kesey, care nu au avut un impact adecvat pentru tineri. De asemenea, personaje precum Herbert Marcuse, Norman Brown sau R.D. Laing care au influențat

mentalitatea tinerilor din anii 1960 nu au atins incandescența și felul foarte viu al inteligenței lui McLuhan. Niciunul din ei nu a atins puterea spiritului lui McLuhan întrucât acesta a trăit și a lucrat în ceea ce a crezut: autenticitatea Tradiției creștine, consolidată în gândirea mistică și simbolică a Evului Mediu, prin care toate cuvintele vii și sensurile lucrurilor sunt împlinite în Iisus Hristos, Cuvântul lui Dumnezeu ”[205].

Jacques Ellul, în mod similar cu Marshall McLuhan, arată că pentru dobândirea unui discernământ prin care să fie dezvoltată o reflecție teologică realistă cu privire la impactul mediilor tehnologice actuale, este esențial să fie conștientizat riscul secularizării din interi- orul Bisericii, prin ceea ce presupune tendința de acomodare la duhul lumii, la preluarea în misiunea Bisericii a armelor lumii. Jacques Ellul, plecând de la evaluarea critică a consecințelor generate de schimbările produse prin politica Sf. Constantin cel Mare, arată că există tendința ca misiunea Bisericii să fie înțeleasă în termenii unei încrestinări a > >
lumii, a structurilor si a domeniilor ei: stat, economie, viată socială, știință, tehnologie, artă. El întrevede aici un risc, întrucât consideră că în spiritul Revelației biblice, creștinismul nu are de-a face cu organizarea lumii pe baza unor principii creștine. *Atunci când creștinismul este înțeles prin prisma unor principii sau precepte, el poate fi ușor deturnat în esența lui, să piardă duhul înnoitor și profetic. Dumnezeu a ales să lucreze în istorie printr-un rest, prin poporul lui Israel, dar și prin Biserica întemeiată de Hristos. De fiecare dată când reprezentanții legii iudaice au încercat să organizeze și să instituționalizeze excesiv legea des-*

205 Philip MARCHAND, *Marshall McLuhan: The Medium and The Messenger,* MIT Press, 1998, p. 288.

coperită de Dumnezeu, încercând să urmărească respectarea întru totul a voinței lui Dumnezeu (cu bună-intenție), Dumnezeu nu a vorbit lumii prin cei care au urmat această cale. In mod constant, chiar și atunci când există o intenție sinceră de a face voia lui Dumnezeu , prin structuri și instituții bine organizate, istoria ne arată că Dumnezeu a lucrat într-un mod diferit, prin oameni considerați neimportanți de aceste structuri organizatorice. In mod clar, Dumnezeu, în toată istoria mântuirii, ne arată că nu este plăcut înaintea Lui să ne încredem în propriile forțe, să credem că prin autoritatea și capacitatea noastră (fie că este vorba de înțelepciune, de cunoaștere, de morală, de putere instituțională și organizatorică) putem împlini voia lui Dumnezeu. Sfântul Apostol Pavel mărturisește foarte clar acest lucru atunci când arată că Dumnezeu a ales să lucreze prin cele slabe și nebune în fața lumii (Corinteni II, 12, 9-10).

Urmând această linie, Jacques Ellul afirmă că nu se poate vorbi de o știință creștină, de o economie, politică sau de o cultură creștină. Prin întruparea Fiului lui Dumnezeu se poate da o anumită orientare, întări o atitudine creștină în duhul Evangheliei, acestea manifestându-se inclusiv în domeniile de activitate, dar nu se poate vorbi de o încreștinare integrală a lor, întrucât Biserica și lumea rămân realități distincte. Atunci când se asumă o orientare care pune accentul pe încreștinarea lumii, pe organizarea ei în ansamblul său pe principii si criterii crestine, nu mai avem de-a face cu creștinismul, ci cu un sistem. Poate să pară radicală această poziție a lui Jacques Ellul, dar ea poate fi un avertisment care să ne ajute să depășim anumite amăgiri, prin care să credem că vocația Bisericii este de a impune o paradigmă și o organizare a lumii, ambele bazate pe principii creștine. Jacques Ellul precizează că Evanghelia ne arată că creștinismul nu se bazează pe idei, principii, pe criterii, ci pe fapte concrete care exprimă realitatea unui anumit mod de a fi, viata trăită în Duh si Adevăr.

Nu există ceva principial în viața și învățătura lui Hristos, în moartea și învierea Lui, întrucât nu se poate vorbi de o reducere la un sistem bazat pe principii doctrinare, norme morale sau juridice. Mântuitorul nu caută să impună lumii un anumit sistem. Mai mult decât atât, în mod constant lisus nu urmărește promovarea imaginii Lui, nu își dorește notorietatea, respinge slava primită de la oameni. Sf. Apostol Petru îi spune Mântuitorului că toți îl caută (Marcu 1, 37), dar Domnul nu se adresează mulțimii, plecând de la o anumită curiozitate ispititoare a acesteia, ci are în vedere mulțime de oameni săraci, bolnavi, neajutorați, jacându-I-se milă de popor. Hristos nu primește confirmarea mulțimii, nu Isi

dorește o reușită, un succes.

In termenii de astăzi, Mântuitorul nu ar fi fost dornic de rating, de o imagine bună în fața lumii, de o confirmare prin *like-wù.* și vizualizări. Mai mult, rămâne de reflectat cu seriozitate, nu cu entuziasm și naivitate, despre faptul dacă Domnul Hristos în mărturisirea Evangheliei Sale ar fi folosit mass-media de astăzi. Jacques Ellul concluzionează pe baza unei analize temeinice, din perspectivă sociologică și creștină că: „[...] dacă ar fi venit în timpurile noastre, Iisus ar fi refuzat să utilizeze mass-media”[206].

9. Repere din gândirea Părintelui Virgil Gheorghiu cu privire la evaluarea critică a societății tehnicizate

Părintele Virgil Gheorghiu în majoritatea romanelor pleacă de la repere autobiografice. Trăind situații excepționale, Părintele Virgil Gheorghiu face o radiografie necruțătoare lumii postbelice. El analizează dramele războiului, evidențiază forța nivelatoare a tăvălugului istoriei, ispita puterii lumești. Cu o forță sugestivă impresionantă, Părintele Virgil Gheorghiu ilustrează dramele trăite la nivel personal și comunitar în contextul impunerii prin forță și prin trădarea dată de organismele marilor puteri ale totalitarismului sovietic în Estul Europei. Este descris omul nou, profilul lui *homo sovieticus,* configurat de ideologia comunistă, un om standardizat, redus la o rotiță într-un angrenaj impersonal. însă, Părintele Virgil Gheorghiu, fugind cu disperare către Occident din fata înaintării Armatei Roșii, conștientizează riscurile unei noi dictaturi, care integrează și depășește deopotrivă ideologiile. *Este vorba de dictatura tehnicii, de*

206 Jacques ELLUL, „Si Tu es le Fils de Dieu”, în volumul *Le Défi et le nouveau,* La Table Ronde, Paris, 2007, p. 1001.

primatul mașinii asupra omului, a societății tehnicizate impersonale față de omul concret și personal.

Iluzia de a schimba lumea, cu sacrificiul vieții personale a omului devine o lozincă a noului progresism, fundamentat pe cuceririle științifice și tehnice. încă înainte cu câteva decenii de Soljenițîn, Părintele Virgil Gheorghiu avertiza Occidentul că ororile comunismului, strivirea libertății și demnității omului pot deveni realități pentru așa numita „lume liberă". Neomarxismul cultural, dominant în mainstream-ul cultural, academic, educațional, mediatic, politic din SUA și din Europa ilustrează confirmarea cuvintelor lui Gheorghiu, Soljenițîn și a altor oameni lucizi din secolul trecut. Deviza Părintelui Gheorghiu a fost: cine salvează un om, salvează de fapt un univers întreg. *Sacrificiul vieții unui om nu poate fi justificat printr-o ideologie care își propune schimbarea lumii. O lume mai bună nu poate fi propusă sau impusă prin lezarea libertății și vieții omului ca persoană.*în contextul războiului rece, a conflictului ideologic dintre URSS și Occident, Părintele Virgil Gheorghiu întrezărește riscurile dictaturii la nivel planetar prin structurarea unei societăți tehnicizate. Omul redus la o secvență tehnologică și societatea transformată într-o rețea tehnică indică modificarea naturii umane, pierderea umanității din om, alienarea omului, trivializarea Adevărului, a libertății, a sen- timentelor profunde care țin de sufletul și de trupul omului viu.

Părintele Virgil Gheorghiu arată că sclavii de odinioară au fost înlocuiri cu sclavul tehnic. Acesta ne oferă zilnic mii de servicii (lumină, căldură, transport, divertisment, comunicare, servicii medicale, servicii religioase, etc.). Practic, totul ne este oferit prin intermediul unei realități mediate de către tehnologie. Acest sclav tehnic este discret, răspunde magic la comenzi (așa cum odinioară doar un mag inițiat avea

privilegiul unor puteri de tip magic). Sclavul tehnic este un slujitor perfect. El îl imită și îl substituie pe om în diferite activități, dar în timp omul va ajunge să-l imite pe sclavul tehnic. Pentru a se integra în societatea tehnicizată, omul trebuie să învețe limbajul tehnologiei, să exerseze logica specifică mediului tehnologic, bazată pe algoritmi și pe informație. Insistându-se de la vârste fragede pe reproducerea și pe procesarea informației, omul se aseamănă cu procesorul din computer. Ceea ce contează sunt necesitățile de tip tehnic, obiectivele sistemului tehnologic, structurate prin criteriile eficienței de tip tehnocratic.

In societatea tehnicizată omul se aseamănă tot mai mult cu

w<tfina. >

„Oamenii se trezesc obligați să trăiască și să se comporte după legi străine celor umane. Cine nu respectă legile mașinii - devenite legi ale societății - este sancționat. Omul este exclus din societatea căreia îi aparține, dar în care nu se mai poate integra, fiindcă nu-i permite condiția lui umană. De aici rezultă un sentiment de inferioritate si dorința de a imita masina, de a se lepăda de caracterul lui de ființă umană care îl ține departe de centrul activității sociale. Dezumanizarea continuă sub diferite forme: renunțarea la sentimente, reducerea relațiilor sociale la ceva categoric, precis și automat, cum sunt relațiile între piesele unei mașini. Ritmul și limbajul sclavului tehnic este imitat în relațiile sociale, în administrație, în arte. Oamenii devin papagalii sclavilor tehnici”[207].

Părintele Gheorghiu arată că revoluția tehnologică va avea impact planetar și va instaura cea mai cruntă barbarie din istoria omului: cea tehnică.

„Toate evenimentele care se desfășoară pe fața pământului în ceasul ăsta și care se vor desfășura în anii următori nu sunt decât fazele și simptomele revoluției sclavilor tehnici. Până la urmă oamenii nu vor mai putea locui în societate cu natura lor omenească. Vor fi socotiți ca egali, uniformi, și vor fi tratați după aceleași legi care se aplică sclavilor tehnici, fără nicio concesie față de natura lor diferită. Se vor face arestări automate, condamnări automate, distracții automate, execuții automate. Revoluția se va întinde pe întregul pământ. Nu ne vom putea ascunde nici în păduri. Nici în insule. Nicăieri. Toate armatele din lume vor fi alcătuite doar din mercenari, care se vor bate pentru consolidarea unei societăți tehnice unde omul nu mai are ce căuta cu natura lui de om. [...] Cred

207 Constantin Virgil GHEORGHIU, *Ora 25,* Ed. Gramar, București, 2004, p. 37.

că este cea mai neagră epocă din istoria omenirii. Niciodată nu a fost omul mai neluat în seamă și mai disprețuit [...]. Neagra barbarie tehnică”[208].

Cultura și civilizația europeană au fost construite prin întrepătrunderea Tradiției iudaice, a moștenirii greco-romane și a creștinismului.

Adevărul, binele, frumosul, dar, mai ales, omul concret, ca persoană unică, făcut după chipul lui Dumnezeu și chemat la asemănarea cu Acesta au structurat o istorie specifică a Europei, o anumită înțelegere a lumii. Dragostea de om a fost o coordonată semnificativă. Coerența și unitatea unei lumi, realizate prin lanțul ierarhiei ființei (Dumnezeu, puterile cerești, omul) determinau o anumită așezare sufletească. Faptul că Evanghelia dă mărturie despre faptul că Fiul lui Dumnezeu S-a întrupat, devenind și Fiu al Omului, indică vocația și demnitatea cu totul specifice ale omului. Omul este chemat să devină dumnezeu prin har. Această vocație specială a omului este trădată în societatea tehnică unde omul, pentru a se integra, trebuie să trăiască după legile mașinii, să devină mașină în condiția sa transumană și postumană.

Atunci când omul concret, în carne și oase, cu trup unic și cu suflet unic este redus la un număr în statistici, la o abstracție, atunci orice este posibil. Orice i se poate întâmpla omului, întrucât acesta nu mai contează prin identitatea sa specifică, ci este redus la o ficțiune tehnică. Supunerea omului la criteriile tehnice potrivite mașinii, echivalarea lui cu o secvență tehnică, integrabilă în sistemul tehnologic, înseamnă uciderea omului viu, concret si unic. Societatea tehnicizată, perfect robotizată, nu poate fi funcțională decât

208 Constantin Virgil GHEORGHIU, *Ora 25,* pp. 37-38.

plătind ca tribut viața și sufletul omului înțeles ca persoană vie, unică, indisolubilă.

în societatea tehnicizată se atentează la aspirația fundamentală a omului, nevoia sa structurală pentru transcendent. Omul, ca inel de legătură între Dumnezeu și lume, este legat de pământ și de cer. El cere în rugăciunea domnească împlinirea voii dumnezeiești pentru a fi „precum în cer, așa și pe pământ”. Dar, prin logica autonomă a tehnologiei, omul a încercat în istorie și mai ales astăzi, marcat de luciferism, să instaleze cerul pe pământ prin impunerea unei societăți perfect integrate prin tehnologie. Setea de infinit a omului este deturnată prin cultul progresului, prin iluziile și himerele furnizate prin intermediul agendei progresiste. însă, omul oricât de mult s-ar lega de pământ, nu-și poate reteza aspirația sa către cerul existenței. Chiar dacă în sistemul tehnologic omul este redus la o simplă rotiță într-un angrenaj impersonal, omul nu-și poate ucide chipul dumnezeiesc din el. Omul va rămâne mereu cu dorul de cer, de absolut, de veșnicie.

Funcționalitatea societății tehnicizate se bazează pe uciderea imposibilă a atracției omului spre cer.

„Latura pământească din om este supusă gravitației și atrasă în jos. Cealaltă jumătate, jumătatea cerească, cea creată de suflarea lui Dumnezeu este supusă atracției spre cer, ca și flăcările. Este o atracție tot atât de intensă ca gravitația. Nu poți să i te sustragi. Orice ființă umană, oricât de josnică și pervertită ar fi, este supusă atracției în sus, spre cer. Setea de a urca fără încetare mai sus nu poate fi niciodată astâmpărată. Dacă încălcăm această lege a ascensiunii, distrugem ființa umană. O ucidem. O stingem așa cum stingem o flacără, împiedicând-o să se înalțe [...]. Toți

cetățenii civilizației tehnice sunt piese sociale, înlocuibile și interschimbabile. Cu astfel de cetățeni, mașina socială funcționează la randament maxim. [...] Insă mai sunt persoane necivilizate care au rămas exact cum au ieșit din mâinile Iui Dumnezeu. Fiecare este unică și de neînlocuit. Acestea pun în pericol mașina socială care nu acceptă decât piese uniformizate. Aceste ființe umane trebuie neapărat să devină unități standardizate, care pot fi schimbate, înlocuite și aruncate după folosire pentru ca Societatea-Mașină să meargă bine. Fără risc de întrerupere [...]. Societatea-Uzină nu acceptă individualități. Ea poate funcționa doar cu condiția ca oamenii planetei să devină uniformi. Strict asemănători unii cu alții. Oamenii trebuie să aibă

> dorințe uniforme, gesturi uniforme, nevoi uniforme. O respirație uniformă si o viteză uniformă. Pentru a-i standardiza, sateliții trimit zi și noapte oamenilor mesaje asemănătoare”[209].în societatea tehnicizată asistăm la impunerea generalizată a mitului progresului. Sunt invocate obiective pretențioase: bunăstarea materială, prosperitatea, securitatea medicală și personală, etc. Toate aceste obiective mari necesită sacrificii. Se insistă asupra justificării sacrificiului personal pentru reușita la nivel global. în societatea-rețea, obiectivarea trăirilor personale, tehnicizarea acestora conduce la uciderea a tot ceea ce este viu și concret în om. Când scopul vieții este perfect obiectivizat și tehnicizat, atunci viața este transformată într-o existentă mortificată. Obsesia de a transforma totul într-un mediu aseptic conduce la eliminarea vieții. Ecranul este aseptic, dar este un mediu mort și mortificator. Un mediu tehnologic, în întregime aseptic și securizam în fața fricii omului de astăzi,

209 Constantin Virgil GHEORGHIU, *Ochiul American,* Ed. Agaton, Făgăraș, 2013, pp. 17-19.

devine o închisoare în care omul este transformat în prizonier, un cimitir al morții ce invadează întreaga existență.

Părintele Virgil Gheorghiu arată că societatea tehnică devine incompatibilă cu viața omului liber, a persoanei concrete și unice. In societatea tehnicizată se realizează o ordine de tip tehnic, creată prin algoritmi, proceduri, regulamente, exces de birocrație. Este o falsă ordine, distrugân- du-se adevărata ordine si ierarhie. Crima societății tehnicizate este de a > >
ucide omul viu, sacrificându-lpentru abstracțiunile și idealurile utopice ale sistemului impersonal. Viața dispare când este redusă la automatisme. Când devine o unitate a masei, omul masificat își trădează vocația sa specifică ce ține de autenticitatea fiecăruia.

Transumanismul, prin nanotehnologiile și biotehnologiile de astăzi, prin terapiile genice prezente și viitoare, promite vindecarea și inclusiv biruința morții. Dar care este prețul? Mântuitorul, în mod constant, atunci când vindeca trupul unui bolnav, atrăgea atenția înaintea actului de vindecare a trupului asupra sufletului, asupra nevoii de înnoire în plan spiritual. Care este rostul unei existențe în care vindecarea se produce automat, în care nanoroboții înlocuiesc celulele bolnave, în care terapiile genice înlocuiesc defectele prin diferite inginerii genetice? Cum se poate ajunge la o înnoire spirituală a vieții, la o conștientizare a faptului că viața și sănătatea sunt daruri dumnezeiești neprețuite, atunci când prin biotehnologii, nanotehnologii și bioinginerii genetice vindecarea reprezintă expresia unor proceduri de tip tehnic?

Părintele Virgil Gheorghiu evidențiază omorârea vieții și a autenticității prin artificialitatea tehnicii. Prin personajul său, Rabolan, a cărui sotie Akantha, nevăzătoare, dar fericită si văzătoare a sufletului și a ceea ce este esențial în lume, este

sedusă de posibilitatea de a i se oferi vederea fizică prin tehnica medicală actuală, autorul ilustrează această perspectivă a uciderii vieții și a autenticității prin duhul luciferic al vindecării furnizate prin tehnologii avansate. Nu vindecarea în sine este problema (este evident că vindecarea este dezirabilă în condiții de boală), ci prețul plătit în suflet și în viață pentru o sănătate fizică, în orice condiții. Aceasta este o întrebare tulburătoare: este sănătatea fizică țelul suprem al vieții omului, pentru care se poate justifica orice sacrificiu? Merită dobândirea și păstrarea sănătății fizice orice preț, plătit nu doar în bani și sânge, ci în suflet și în viață? Pentru cineva care nu îndrăznește să asume chemarea vederii celor nevăzute, care se agață cu disperare doar de această lume, de realitatea trăită prin simțuri, pare o adevărată nebunie logica Crucii și primatul celor spirituale în raport cu cele materiale.

Părintele Virgil Gheorghiu, prin personajul său, Rabolan, afirmă în acest sens:

„Fericirea înseamnă lumină. Și sursă de lumină. Și sfinții strălucesc. Ei strălucesc pe pământ, ca stelele pe cer. Tot ce este luminat de dragoste, chiar și materia cea mai opacă, devine lumină. Akantha era fericită. Ea nu avea nevoie de ochi artificiali. Ea era oarbă. Da! Dar orbii, când sunt fericiți, strălucesc ca aștrii si răspândesc lumină împrejurul lor. Ei nu văd strălucirea zilei, dar strălucesc. Nu văd lumina: sunt ei înșiși lumină. Dar ați venit voi aici. Voi, care sunteți peste tot și atingeți totul. Și voi ați stins-o pe Akantha [...]. Tot ce atingeți voi moare. Totul devine cenușă și dezolare la apropierea voastră. Voi transformați pământul în cimitir. Voi sunteti făcători de întuneric. însoțitori ai mortii. Creatori ai > » >

opacului și ai non-vieții. Sunteți adoratorii materiei

moarte, ai efemerului și ai momentului trecător. Voi stingeți pretutindeni lumina și viața. Voi diminuați popoarele și ființele umane, amputându-le, îngustându-le numai la dimensiunile lor materiale și perisabile. Sunteți mutilatorii ființei umane. Voi procedați cu oamenii ca fabricanții de cârnați, tocându-i și modelându-i pentru a face din ei piese înlocuibile ale Mașinii Sociale [...]. Voi schimbați organele ființelor umane ca niște pneuri și motoare de mașini. Schimbați inimile, plămânii, ochii, rinichii. Pentru voi, acestea sunt detașabile. Dar omul nu este o mașină de spălat”[210].

Sănătatea desemnează o realitate integrală, îl vizează pe omul întreg, trup și suflet. Nu doar în tradiția mai veche medicală se avea în vedere în actul terapeutic integritatea ființei umane, ci și în medicina contemporană, încă omul era tratat în calitate de om întreg, cu suferințele lui, emoțiile și sentimentele sale. Pacientul nu era perceput ca un robot, iar medicul nu era redus la un robot care execută automat algoritmii prezentați în ghidurile medicale. Medicina transformată doar în tehnologie acționează în conformitate cu logica de tip tehnic. In această perspectivă, implicațiile personale ale bolii, trăirea efectivă a omului bolnav devin ceva secundar. Boala devine o realitate impersonală, abordată în mod tehnic, în conformitate cu anumite criterii tehnice.

în contextul ideologic al secularismului agresiv am fost bombardați cu lozinci de genul „vrem spitale, nu catedrale”. Opoziția catedralei cu spitalele sau cu școlile arată nu doar ura viscerală față de
Biserică, o realitate sfințitoare a lumii, ci exprimă o crasă ignoranță, întrucât Biserica s-a manifestat constant în istorie ca spital al tămăduirii sufletești și trupești, precum și ca o

210 C.V. GHEORGHIU, *Ochiul American...,* pp. 149-150.

școală de pregătire a unor caractere puternice prin care să fie pregătiți să răzbată în viață copiii și tinerii, totodată, să fie educați pentru dobândirea împărăției cerești veșnice. în societatea tehnicizată, omul fiind apreciat după criterii tehnice, inclusiv sănătatea este evaluată prin parametrii și indicatori de tip tehnic. Tehnicizarea excesivă a actului medical estompează înțelegerea omului și a suferinței sale într-un context personalizat al vieții sale. în condițiile în care actul medical este perceput și realizat doar ca o remediere a unor caracteristici tehnice, pentru a dobândi o anumită funcționalitate a organismului, există riscul ca medicina tehnicizată să fie asimilată cu ceea ce presupune repararea unei mașini stricate. Mai mult decât atât, eludându-se taina omului concret si unic, minunea contemplată în fața complexității organismului uman, care favorizează deschiderea medicului către Doctorul Cel adevărat al sufletului și al trupurilor noastre, se ajunge la o încredere în puterea vindecătoare autonomă a medicinii tehnicizate. într-o asemenea perspectivă, pronia dumnezeiască este substituită de către hazard, catedrala medicală fiind înlocuită de o uzină tehnică de sănătate.

într-un roman de-al său, Părintele Virgil Gheorghiu ridică această problemă, referindu-se la intenția de tip progresist de a închide spitalul Pasteur din Paris, considerat retrograd, tocmai pentru că acolo încă se practica o medicină în care Dumnezeu nu era eliminat din efortul medical de tămăduire a suferinței omului. într-un dialog din romanul respectiv se precizează:

„ - Trebuie să demitizăm medicina. Trebuie să o laicizăm, să secularizăm stiinta. Trebuie, într-un cuvânt, să

desacralizăm spitalul Pasteur.
- De ce

?- Pentru că nu există Dumnezeu. Nu există decât Hazardul. Ceea ce numeați voi în trecut Dumnezeu este, de fapt, Hazardul. Dumnezeu este Hazard, omul este un Hazard. Nu mai putem tolera, în secolul nostru luminat și tehnic, existența unor spitale ca Pasteur, unde oamenii încă se roagă. Acest spital este asemenea unei catedrale. Trebuie demolat. Tăbărât pe el cu buldozere. Distrus cu totul. Si construită o mașină de sănătate. O uzină

medicală. Aseptică. Științifică. O farmacie medicală. Electronică. Un observator de boli. Să nu mai existe catedrale medicale, ci doar fabrici de sănătate”[211].

Atunci când omul este redus doar la trup (și acesta înțeles ca un mecanism tehnic), integritatea sa este știrbită. Nu doar sănătatea sa este afectată, ci întreaga sa identitate și demnitate. In numele progresului tehnic se construiește o societate și o civilizație tehnicizate în care nevoile omului sunt circumscrise imanentului. Civilizația tehnică suprimă nevoia de transcendent a omului, amputează viața care ține de suflet. Nu doar trupul are nevoie de aer pentru a respira, de hrană, de îmbrăcăminte, ci și sufletul resimte acut nevoia de hrană. Nu putem trăi doar pentru trup, obsedați de a-I păstra mereu tânăr și funcțional, neglijând sufletul și, în același timp, să credem că avem o viață deplină, în societatea tehnicizată, structurată prin credința în progresul tehnic nu se vorbește de poluarea sufletului, a spiritului, a minții și a inimii omului. Poluarea este invocată doar pentru realități ce afectează existența trupească a omului, acesta fiind înțeles exclusiv ca trup.

Cei care se ocupă cu planurile agendei globale a lumii

211 C.V. GHEORGHIU, *Ochiul American...,* pp. 115-116.

omit realități fundamentale ale omului.

„De poluarea spiritului și a creierelor națiunile civilizate nu au timp să se ocupe. Nu intră în planurile lor. Și orice națiune civilizată lucrează cu planuri. Poluarea sufletelor nu este înscrisă aici. Laboratoarele sunt incompetente înaintea unei astfel de asfixii. Și, atunci când ești civilizat, te deprinzi să nu lucrezi decât în laborator, folosindu-te de statistici. Nimeni din această lume a sublimului progres tehnic nu-și dă seama că poluarea creierului, a spiritului omenesc, sentimentelor și viselor sale este mai mare decât toate celelalte poluări, precum cea a apelor ori a atmosferei și a pădurilor. Poluarea spiritului pune în pericol de moarte iminentă unica măreție autentică a cosmosului care este omul”[212].

Atunci când omul este redus doar la trup se ajunge la absolutizarea lucrurilor trecătoare. Orizontul veșniciei este retezat. Sunt promovate idealuri precum sănătatea, frumusețea, tinerețea, profesia, poziția socială, bogăția. Toate sunt înțelese în registrul material. Ne facem dumnezei din realități efemere. In acest context ne este teamă să nu pierdem ceva din aceste realități de ordin material. Inima ne este legată de acestea și, astfel, frica ne este amplificată în duh lumesc, întrucât suntem țintuiți în lumea aceasta: singura pe care o cunoaștem și o acceptăm. Frica de Dumnezeu este înlocuită cu frica trăită uneori ca o teroare în duhul acestei lumi. Frica de moarte, ca sursă ultimă a temerilor noastre ne face să ne agățăm cu disperare de această lume și să acceptăm orice compromis pentru a supraviețui.

Cel, ce prin credință, a biruit teama de moarte devine

212 Constantin Virgil GHEORGHIU, *Spioana,* Ed. Sophia, 2017, p. 103.

incomod pentru orice societate. Un om care a murit pentru lume, care și-a răstignit poftele față de această lume nu mai poate fi intimidat de niciun fel de opresiune, de nido amenințare din partea societății. Cel care asemenea morților este imun atât la cuvinte de ocară precum și la cuvinte de laudă, de lingușire a depășit nevoia de a avea o anumită imagine în fața lumii. Un mort nu mai este sensibil față de simțuri. Cel care asemenea unui mort, a transfigurat simțurile, nemaifiind rob al acestora, devine spirit viu, trăiește prin forța transfiguratoare a duhului. Un om care nu se mai teme de boală și de moarte reprezintă un ghimpe pentru societate, el reprezintă un pericol, întrucât nu mai poatefi aliniat la cerințele societății. Un asemenea om nu poate fi integrat în rândul lumii. Mai ales în societatea tehnicizată în care uniformizarea, standardizarea oamenilor reprezintă o premisă pentru funcționalitatea rețelei sociale, un om ce a biruit teama de boală și de moarte devine foarte incomod.

Părintele Virgil Gheorghiu ilustrează condiția incomodă pentru societate a omului care nu se mai teme de moarte, prin atitudinea călugărilor parabolani.

„Aceștia erau curajoșii. Cei care nu se temeau de moarte, de boli, de nimic. Ei intrau în orasele devastate de ciumă, ca în foc. Duceau apă și ajutoare. Transportau pe umerii lor cadavrele și le îngropau. *A înfrunta moartea și a o călca în picioare era meseria lor zilnică. Curajul era profesia lor. Disprețuirea morții, munca lor. Nicio societate nu poate accepta oameni care nu au teamă de moarte. Societatea guvernează indivizii amenințându-i cu pedeapsa capitală în caz de nesupunere. De teamă, oamenii acceptă mizeria, nedreptatea, opresiunea socială, sclavia și astfel societatea*

continuă să-i exploateze. Cei care nu au teamă de moarte strigă adevărul și se ridică împotriva nedreptății. Un om care nu are teamă de moarte refuză orice lașitate. Din cauza lor societatea este în perico[n2X.

Prin biruința fricii de moarte se trăiește autentic libertatea în Duh > >
si Adevăr. Nicio dictatură, oricât de tiranică si de sofisticată ar fi nu » >
poate aboli libertatea celui care și-a învins teama de moarte. Preferința de a muri pentru a nu renunța la libertate față de o viață în sclavie reprezintă o armă de neoprit pentru orice regim dictatorial. „Vom muri și vom fi liberi” - strigătul tulburător al adolescenților și tinerilor din Decembrie 1989 în fața blindatelor și a gloanțelor a fost

C.V. GHEORGHIU, *Ochiul American...,* p. 110

.de o forță zguduitoare, mai puternică decât orice armată și decât orice arme. Libertatea este pecetea identitară a omului. Dumnezeu La făcut pe om liber, respectându-i libertatea, inclusiv când acesta greșește sau când se întoarce împotriva Creatorului.

în societatea tehnicizată, libertatea omului este profund lezată. Pentru a fi eficient și pentru a fi integrat adecvat în sistem, omul trebuie să devină asemănător robotului. Fiind creat după chipul lui Dumnezeu și chemat la asemănarea dumnezeiască, omul din societatea tehnicizată, pentru a se adapta la rigorile existenței robotizate, trebuie să-și însușească un chip artificial, cel al robotului, și să se străduiască să ajungă la asemănarea cu robotul. Omul este chemat să-și focalizeze atenția către robot, să ia aminte la mașină. Omul trebuie să învețe de la mașină rigoarea, precizia, disciplina, ordinea, integra- bilitatea, automatismele, continuitatea în muncă și în mișcări. Cetățeanul ideal și

muncitorul perfect: omul robotizat, redus la reflexe condiționate.

>

Sistemul tehnologic actual, convergența nanotehnologiilor, tehnologiei informației, biotehnologiilor și a științelor cognitive, contribuie la amplificarea trufiei de tip luciferic a omului încrezător în propriile puteri. Omul, amețit de bogăție și de putere, îmbătat de luciferism, crede că prin tehnologiile actuale poate deveni un corector al lucrării lui Dumnezeu. Nu doar lumea reală și concretă, creată de Dumnezeu, este substituită de realitatea online și virtuală; nu avem doar o înlocuire a comunității efective cu rețeaua socială, a omului cu trup concret în carne și oase cu un avatar, ci se urmărește corectarea lui Dumnezeu, inclusiv cu privire la capodopera creației sale: omul, în spiritul progresului tehnic se anunță tot mai mult îmbunătățirea naturii umane prin bioinginerii și biotehnologii.

Adepții progresului tehnic anunță cu religiozitate realizarea cele mai strălucitoare civilizații prin corectarea lucrării imperfecte a lui Dumnezeu

.„Fără pragmatism nu am fi reușit niciodată să construim cea mai mare civilizație de pe pământ. Noi nu avem timp să filosofarti. Noi lucrăm cu statistici, cifre, masini electronice, calculatoare. Noi am verificat științific acest fapt: creația prezintă greșeli de fabricație. Și suntem foarte hotărâți să le corectăm. Suntem deja avansați în lucrul nostru [...]. Nouă ne revine misiunea de a desăvârși lucrarea pe care Dumnezeu a lăsat-o neterminată. Și ne-am pus pe treabă. Cu metode științifice și tehnice. Care au dovedit ce pot și au uimit lumea prin eficacitatea lor. Proiectele grandioase le par întotdeauna himerice celor mediocri, care spun că aceasta este science fiction. Când omul și-a propus să zboare în spațiu și să meargă pe lună, a fost considerat nebun. Când a dorit să vorbească și să se audă la distanță, aceasta a fost considerată o utopie. Fără aceste proiecte fantastice nu am fi avut nici avioane, nici telefon, nici radio, nici televiziune, nici calculator [...]. Noi facem toate acestea conform planului de corectare a operelor lui Dumnezeu”[213].

213 C.V. GHEORGHIU, *Ochiul american,* pp. 97, 99. Cei care se consideră atotputernici prin tehnologie nu doar că se angajează în corectarea lucrării lui Dumnezeu, ci, crezându-se stăpânii Universului, vor cere un cult, întrucât se vor pretinde a fi dumnezeii lumii. „Ei merg în cer și pe lună ca îngerii. Ei au abolit bătrânețea. Mâine vor descoperi elixirul împotriva mordi și vor fi nemuritori Au luat locul lui Dumnezeu. Suntem toți la cheremul lor. In curând ne vor cere să le aducem un omagiu religios și să le vorbim în genunchi. Privirea lor este la fel de pătrunzătoare ca ochiul divin care scrutează inimile și rărunchii [...]. Ei sunt stăpânii Universului. Copiii noștri vor avea o viață grea! Ce bine era să trăiești sub privirea lui Dumnezeu! El este milostiv, ne iubește! A trăi sub privirile oamenilor care se cred stăpânii Universului trebuie să fie teribil. Bieții copii! Vor trebui să-i aducă un cult acestui dumnezeu în carne și oase. Idila teologică a umanității, epoca de aur a speciei umane în care oamenii îl slăveau pe Tatăl Ceresc, s-a sfârșit. Vor avea nostalgia timpului în care noi eram sub protecția lui Dumnezeu. Copiii noștri vor visa la acestea, trăind zile teribile sub ochiul lui Iuda” (C.V GHEORGHIU, *Ochiul american...,* pp. 53-54).

Adrian Lemeni

In contextul obisnuirii omului cu un confort dat de tehnică >

4Ô
Ô

este dificilă păstrarea trezviei. Omul se moleșește, este anesteziat de facilități și de comodități, este obișnuit să călătorească pe întreg mapamondul, să exploreze spațiul cosmic, să influențeze clima, să fie conectat în timp real la evenimente derulate pe diferite continente. în momentul când este restricționat și i se impun anumite condiționări el întâmpină dificultăți serioase, întrucât a fost obișnuit să plonjeze în toată exterioritatea lumii. Libertatea omului, încurajat să se desfășoare doar în exterioritatea lumii, este avariată, întrucât autentica libertate tine de viata lăuntrică.

> >

Cineva, familiarizat cu satisfacerea tuturor dorințelor sale în plan exterior, atunci când cele exterioare îi sunt luate sau interzise, este dispus să facă orice pentru a reveni la ceea ce el înțelege ca fiind normalitatea existentei: viata sa de consum, confiscată în anumite împrejurări speciale. Un astfel de om se poate alinia cu ușurință la o atitudine solicitată de către cei care se joacă de-a Dumnezeu. Se vorbește în contextul actual de o resetare a lumii. Suntem în pragul dintre lumi: o lume în care am trăit, pe care am cunoscut-o prin viețile noastre este pe moarte pentru a face loc unei alte lumi, structurate în duhul luciferic al încrederii în propriile puteri, amplificate de forța artificială a tehnologiilor și biotehnologiilor de astăzi.

Părintele Virgil Gheorghiu anunța profetic încă din 1949, în romanul *Ora 25,* că lumea construită pe reperele Europei, societatea occidentală va fi înlocuită de societatea tehnicizată. însă nu trebuie să deznădăjduim, întrucât prin credință, spirit și geniu se poate supraviețui pentru a rămâne consecvenți cu ceea ce ține de demnitatea specială a omului. *O societate nu poate rezista fără un suflet al ei, fără un spirit,*

jară credința vie intr-o realitate dincolo de ea. Oricât de eficientă ar fi societatea tehnicizată, oricât de mare ar fi confortul, oricât de puternic ar fi controlul, oricât de zdrobitoare ar fi sclavia prin alienarea produsă de divertismentul mediilor tehnologice, o astfel de societate nu poate rezista o vreme îndelungată. Orice regim care s-a propus sau s-a impus ca substituent al Dumnezeului Celui viu a eșuat lamentabil.

Părintele Virgil Gheorghiu indică vremea înlocuirii societății occidentale cu cea tehnică și profețește inclusiv căderea societății tehnicizate, prin absența spiritului și a geniului, un preț plătit pentru confortul oferit de tehnologie.

IV. „E nu ultima oră, ci o oră după cea din urmă oră. Ora 25. Este cu precizie timpul societății occidentale. E ora actuală. Ora exactă! [...] Omul va fi ținut în lanțurile societății tehnice un timp foarte lung. Dar nu va muri în lanțuri. Societatea tehnică poate crea confort, nu însă și spirit. Și fără spirit nu există geniu. O societate lipsită de oameni de geniu dispare. Societatea tehnică, ce se instaurează acum în locul celei occidentale și care va cuceri întregul pământ, va pieri și ea!”[214]

Transumanismul - utopie a religiei tehnologice

1. Rădăcinile ideologice și filosofice ale transumanismului

Transumanismul ca mișcare culturală care promovează împlinirea destinului omului prin tehnologie, afirmând optimist înfrățirea dintre om și tehnologie, ca o cale de îmbunătățire a condiției omului, se impune tot mai mult în ultimii ani. *World Transumanist Association.* (numită acum Humanity) a fost înființată în 1998 de Nick Bostrom și David Pearce. In anul 2005 avea 3000 de membri în toată lumea, totodată, dezvoltându-se o retea de multe alte curente animate de aceleași idealuri ale *transumanismului.* în definirea lui Bostrom, *transumanismul* se referă la o mișcare culturală și intelectuală ce afirmă posibilitatea de îmbunătățire fundamentală a condiției umane prin raționalitate tehnică, inclusiv prin tehnologiile actuale, astfel încât să fie consolidate și lărgite capacitățile intelectuale, psihice și fizice ale omului.

Ideologic, transumanismul *se înscrie pe linia promovată de mai multe utopii fundamentate pe mitul progresului,*

214 C.V. Gheorghiu, *Ora 25...,* p. 39.

structurate printr-un demers bazat pe empirism și materialism. Este un amestec de gnosticism și milenarism, imanentizând total promisiunile bazate pe credință, reprezentând o deturnare a conștiinței eshatologice. Eshatonul devine capitolul istoriei, toate promisiunile făcute în diferite Tradiții religioase, inclusiv în creștinism, fiind deturnate, insistându-se asupra faptului că ele vor fi împlinite total și exclusiv în această lume (inclusiv prin depășirea suferințelor cauzate de boli și, în cele din urmă, prin biruința morții). *Transumanismul este orientat în întregime spre viitor, distanțându-se de orice referințe și repere ale trecutului. Transumanismul continuă și amplifică umanismul secularist.*

Ray Kurzweil este un promotor de referință al ideologiei corelative *transumanismului,* previzionând succesul inteligenței artificiale în viitor și întrepătrunderea acesteia cu natura umană. Kurzweil a înființat în Silicon Valley o universitate, *Singularity University,* fiind sprijinit financiar de Google, în ideea de a aduna, educa și inspira liderii de opinie din diferite domenii să faciliteze promovarea dezvoltării exponențiale a tehnologiei pentru viitorul omului. Kurzweil are un grup de persoane care lucrează în realizarea unor modele privind dezvoltarea accelerată a tehnologiei și implicațiile acestui proces în vederea stabilirii unor previzionări, întrucât se consideră că fluxul tehnologic este unul predictibil.

Pentru Kurzweil, evoluționismul și dezvoltarea tehnologică sunt intrinsec legate. Evoluția biologică are loc prin dezvoltarea exponențială a informațiilor în secvențele de ADN, speciile evoluând în cadrul unui proces de mare complexitate. Dezvoltarea accelerată a tehnologiei amplifică într-un mod exponențial procesul evolutiv, astfel încât este

preconizată singularitatea (în jurul anului 2045) de la care *homo sapiens* nu va mai putea controla tehnologia, iar natura lui va fi modificată prin interferența cu inteligența artificială, astfel încât el va deveni o nouă ființă rezultată din evoluția lui *homo sapiens* către inteligența artificială. Această linie ideologică este descrisă și în romanul *Origini* al lui Dan Brown, foarte mediatizat. Kurzweil arată că dezvoltarea tehnologică se impune în evoluția biologică, prin faptul că este mai rapidă, crescând exponențial în raport cu ritmul lent al procesului evolutiv biologic. Kurzweil previzionează dezvoltarea unor calculatoare mai puternice decât creierul uman, subliniind pentru viitor rolul geneticii, al nano-tehnologiilor și al roboticii. El insistă asupra importanței terapiei genice, a întrepătrunderii dintre biotehnologii și inteligența artificială

Nanoroboții induși prin nanotehnologii vor elimina celulele bolnave, fiind eliminate cauzele bolilor. Eficiența va fi maximă prin operațiile realizate prin intermediul biotehnologiilor în trupul omului. Totodată, conectarea creierului uman la inteligența artificială va contribui major la capacitatea de calculare și procesare a informațiilor. Convergența dintre inteligența umană și cea artificială va fi inevitabilă. Pentru Kurzweil, viitorul omului este să devină un *cyborg.* Mai mult decât atât, într-o viziune exagerat de optimistă, Kurzweil arată că odată atinsă această inteligență artificială prin *cyborg,* destinul întregului univers se va împlini prin răspândirea inteligenței artificiale în întregul cosmos.

Transumanismul este în strânsă legătură cu ideologia progresului. Se poate spune că transumanismul este o religie a progresului, iar în societatea tehnicizată actuală tehnologiile permit o îmbunătățire a condiției umane. *Adepții transumanismului se înscriu pe linia credinței în depășirea*

posibilităților naturii umane, în depășirea condiționărilor biologice. Boala este văzută ca o slăbiciune a naturii omului, iar vindecarea reprezintă o îmbunătățire a acesteia, legitimând orice pentru dobândirea și întărirea sănătății. Sănătatea nu este o opțiune, ci o obligație. Un transumanist se consideră un vindecător al umanității. Pe fondulfaptului că tehnologiile actuale ne-au obișnuit cu un confort, slăbindu-ne în ceea ce presupune asumarea Crucii, omul societății de astăzi este în situația ca în numele sănătății să fie dispus pentru orice.

Dezbaterile din bioetică au generat anumite poziții prin care se exprimă distincția dintre terapie și îmbunătățire a condiției umane. Cu toate acestea, în ultima perioadă acestea sunt tot mai relaționate între ele. Se vorbește de terapii de îmbunătățire cognitivă, terapii motivaționale ale îmbunătățirii, terapii spirituale ale îmbunătățirii condiției umane. Mai mulți specialiști subliniază că nu este relevant să se insiste pe distincția dintre terapie și îmbunătățire, ci pe ceea ce se consideră a fi benefic pentru om. O strategie pentru promovarea îmbunătățirii condiției umane, pe lângă aceea de a nu insista pe distincția dintre terapie și îmbunătățire, este aceea de a sublinia că îmbunătățirea reprezintă o extindere a terapiei.

în acest sens, există un argument moral, susținut de filosoful britanic John Harris în cartea *Enhancing Evolution* din 2007. Totodată, există un argument biologic, prezentat de filosoful și bioeti- cianul american Allen Buchanan. Argumentul moral, promovat de Harris, evidențiază că nu este o diferență între a repara o funcție sau a întări o funcție. Pe această linie, Harris arată că, de exemplu, dacă terapia genică o să permită o creștere a longevității, atunci ceea ce

se consideră firesc la momentul actual ar trebui perceput ca o dizabilitate în perspectiva posibilităților oferite de tehnologie. De exemplu, dacă astăzi este firesc să considerăm că vârsta omului poate ajunge la 70-80 de ani (iar conform celor spuse de Psalmist, ce este mai mult e durere și suferință), iar în viitorul apropiat terapiile genice și nanotehnologiile prin nanoroboți vor permite vârste de 800-1000 de ani, atunci situația actuală ar trebui receptată ca o disfuncționalitate din perspectiva posibilităților ofertate de către tehnologie. Buchanan insistă că evoluția naturală poate fi îmbunătățită prin intermediul tehnologiilor.

Adepții transumanismului consideră că vârsta înaintată este o boală. Vindecarea ține de o prelungire a vieții prin terapie genică, nanotehnologii și biotehnologii. Max More, Nick Bostron, Aubrey de Grey și John Harris sunt reprezentanți semnificativi ai demersului de prelungire radicală a vieții, considerând moartea cel mai mare inamic al omului. Moartea este percepută ca o disfuncționalitate a naturii umane. Vindecarea presupune eliminarea morții. Managerul Arthur Levinson al companiei Calico (California Life Company), specialist în biochimie și biotehnologii, anunță că misiunea companiei este de a dezvolta tehnologii și biotehnologii prin care să fie prelungită viața omului. Această companie cooperează cu MIT, cu Universitatea Stanford și cu Institutul de Bioștiințe Cantitative din California. Scopul cercetării nu este doar unul teoretic, ci practic: combaterea efectivă a bătrâneții si a morții.

> > >

Un alt manager, Josh Bocanegra, al companiei Humai (Human Resurrection Through Artificial Intelligence) caută să reinventeze viața de după moarte. Sunt mai multe proiecte

ale transumanismului pe această linie. Collin Duncan afirmă că:

„[...] în viitor moartea ar trebui reconsiderată. A învăța că moartea reprezintă ceva firesc pentru condiția umană este traumatizant. Este nevoie urgentă de o reorientare politică. Proliferarea discursurilor împotriva inteligenței artificiale trebuie oprită. Avansarea pozițiilor neoluddiste în fața celor tehnocratice trebuie respinsă. Aceasta nu este o opțiune, ci ceva imperativ”[215].

Rădăcinilefilosofice ale transumanismului pot fi identificate în istorie pe linia unei gândiri încrezătoare în propriile puteri ale omului. Coenen definea transumanismul ca o expresie a ideologiei progresului extrem. Texte de referință pentru susținerea viziunii transumaniste sunt: Pico della Mirandola, *De hominis dignitate* (1486) și Francis Bacon, *Novum Organum* (1620). *Hava Tirosh-Samuelson arată că cei care au inspirat mișcarea transumanistă sunt trei britanici: Julian Huxley (1887-1975),*
John Sanderson Haldane (1892-1964) și John Desmond Bernal (1901- 1971). Ultimii doi au asumat comunismul și au fost membri activi în Partidul Comunist Britanic. Samuelson îi numește pe cei trei intelectuali britanici ca fiind profeții transumanismului.

Cei trei au absolvit instituții educaționale prestigioase (Eton, Oxford și Cambridge), fiind influențați de viziunea de tip renascentist, a idealului de *homo universalis,* integrând știința, literatura, artele, filosofia într-o viziune cuprinzătoare.

215 Michael HAUSKELLER, *Mythologies of Transhumanism,* Springer Nature, Oxford, 2016, p. 138. Mai multe detalii pot fi consultate pe site-ul www.calicolabs.com și pe site-ul humaitech.com. De asemenea, pot fi consultate următoarele lucrări: Allen BUCHANAN, *Beyond Humanity?',* Aubrey DE GRAY, *Ending Aging,* Collin DUNCAN, *Teh Day No One Died: The Moral Imperative of Transhumanisnv,* Max MORE, *Transhumanism. Towards a Futurist Pilosophy',* John HARRIS, *Enhancing Evolution',* Michael HAUSKELLER, *Better Humans? Understanding the Enhancement Project.*

Toți trei au respins creștinismul, considerând că prin depășirea tradițiilor religioase, lumea poate deveni un loc mai bun și oamenii își pot dezvolta mai bine potențialul. Ei au avut o credință puternică în progres, bazându-se pe o concepție evoluționistă asupra lumii și a vieții, considerând că prin știință și prin tehnologie, condiția biologică a omului va fi depășită în viitor. Aspirațiile și așteptările cu privire la știință și tehnologie erau de ordin religios. Acești profeți ai transumanismului aveau o pregătire clasică, inclusiv cu o educație consolidată în literatură și arte, nu doar preocupări strict științifice. Astfel, aceștia au avut o capacitate de a disemina ideile într-o cheiefilosofică, articulând un cadru conceptual, definitoriu pentru o anumită linie și înțelegere paradigmatică. Adepții transumanismului de astăzi sunt în mare măsură limitați la încrederea în progresul tehnologic. Ei se bazează mai mult pe tehnologie pentru a impune o anumită viziune și mai puțin pe o cultură cuprinzătoare și rafinată.

Julian Huxley a fundamentat un evoluționism umanist, cu o viziune panteisti, influențat în această perspectivă, inclusiv de mama sa, Julia. Huxley a crezut că omul poate prelua controlul asupra progresului evolutiv natural. Preocupările sale eugenice au fost fundamentate pe această credință. Evoluționismul umanist reprezintă o viziune naturalistă, dar nu este un reducționism materialist. De fapt, se poate vorbi de o credință secularistă.

Credința în progres, bazată pe o filosofie evoluționistă, a fost evidențiată încă din prima lucrare a lui Huxley: *The Individual in the Animal Kingdom* (1912), aceasta fiind scrisă sub influența lucrării *Creative Evolution* (1907) a lui Henri Bergson. Huxley promovează doctrina evoluției emergente.

Emergența minții este văzută ca o fază în procesul evolutiv. Viziunea lui Huxley este aprofundată în lucrarea *Religion without Revelation* (1927). „Umanismul religios” menționat în lucrare devine în timp „umanism științific”, apoi „umanism evoluționist” și, în cele din urmă, „transumanism”. *Este o viziune cosmică în care mintea umană deține un rol privilegiat (asemănătoare cu viziunea lui Teilhard de Chardin). Pentru Huxley, menirea umanității este să actualizeze potențialul impresionant al minții omului, prin care să fie preluat controlul asupra procesului evolutiv natural.*

Julian Huxley a fost un susținător al eugeniei, precizând că aceasta va face parte din religia viitorului. El a sprijinit necesitatea controlului populației. Implicarea lui Huxley în promovarea ideilor și practicilor eugenice este fundamentată pe viziunea lui: transumanismul ca nouă religie a lumii.

„Transumanismul lui Huxley a fost o religie fără revelație. In marea schemă a evoluției, el a întrezărit germenii noii religii care o să slujească mai bine nevoilor viitoare ale umanității. Credința noii religii se bazează pe cunoașterea fundamentată prin știință și tehnologie”[216].

Al doilea profet al transumanismului, prezentat de Hava Samuelson, este J.B. Haldane (a studiat la Eton), fiind fiul filosofului științei John Scott Haldane și al Louisei Trotter. Haldane s-a angajat în cercetarea științifică, accentuând progresul medicinei, afirmând că prin acest progres medical și tehnologic se poate ajunge la o viață mai bună, nu la o

216 Hava TIROSH-SAMUELSON, „Science and the Betterment of Humanity: Three British Prophets of Transhumanism”, în volumul colectiv *Building Better Humans?,* editat de Hava TIROSH-SAMUELSON și Kenneth MOSSMAN, Peter Lang, Frankfurt am Main, 2011, p. 65.

moarte mai bună (el considera că creștinismul învață cum să murim mai bine; este o înțelegere greșită, ținând cont că Evanghelia ne orientează cum să trăim pentru a dobândi viața veșnică). Haldane a promovat cu insistență eugenia și s-a implicat politic, susținând comunismul. Prin angajarea sa comunistă, influențat de materialismul dialectic, Haldane a fost mai ostil față de credința creștină și mai apropiat de o viziune materialistă.

J.D. Bernal a contribuit la impunerea științei și tehnologiei ca un ax pivotai în viitoarea inginerie socială cu privire la destinul omenirii. Prin cercetarea sa din domeniul cristalografiei a inspirat mai mulți laureati ai Premiului Nobel (Dorothy Crawfoot Hodgkin, Max Perutz, Maurice Wilkins, Francis Crick, Aaron Klug). Bernal s-a implicat puternic în politică, fiind un susținător fervent al comunismului. El nu s-a distanțat de URSS nici în condițiile în care atrocitățile regimului lui Stalin au devenit publice. A insistat mult pe libertatea sexuală. Fără să divorțeze de soția sa, Bernal a trăit pentru perioade îndelungate și cu alte femei, având mai mulți copii cu diferite femei. Bernal a studiat la Cambridge. Tot acolo s-a apropiat de comunism.

Bernal a accentuat că în viitorul apropiat știința va substitui religia, devenind o forță socială importantă. în lucrarea sa, *The Flesh and the Devil: An Enquiry into the Future of the Three Enemies of the Rational Soul,* Bernal subliniază că știința, ca nouă religie, revendică o devoțiune religioasă secularizată. El spunea că cei trei inamici ai sufletului rational sunt: obstacolele mediului fizic, limitele fabricilor celulare din organismul nostru și aspectele întunecate ale caracterului omului. Acestea pot fi depășite doar prin știință, insistând pe științele naturii și pe psihologie. Creierul va constitui organul principal prin care vor fi posibile viitoarele transformări radicale ale omului. El a profețit cu privire la rolul determinant al tehnologiei în transformarea viitoare a

omului. Bernal și-a promovat viziunea cu privire la îmbunătățirea condiției umane prin știință și tehnologie în lucrare

a *The Social Function of Science* (1939). Ingineriile sociale din URSS, implementate prin știință și tehnologie, sunt prezentate ca exemple demne de urmat. Bernal l-a elogiat pe Stalin, a fost un apropiat de-al lui Hrusciov și Mao Zedong, încercând să stabilească o alianță științifică între URSS și China, prin care credea că se poate dobândi și menține pacea întregii lumi. Bernai, un încrezător promotor al progresului prin știință și tehnologie, poate fi receptat ca un profet al transumanismului.

Samuelson arată că „[...] pentru un comunist precum Bernal, Dumnezeu nu există, însă stiinta devine noul dumnezeu. Transumaniștii, urmași ai viziunii lui Bernal, împărtășesc credința în știință și tehnologie, chiar dacă nu cred în comunism ca o inevitabilă consecință a progresului științific și tehnologic”[217].

Emergența transumanismului indică depășirea condiției umane, a perspectivei considerată arogantă, conform căreia omul este centrul universului. Prin depășirea determinismului biologic sunt depășite limitele impuse de biologie. *Transumanismul nu se fundamentează doar prin rezultatele impresionante din biotehnologii și nanotehnologii, ci se hrănește dintr-o filosofie în care este exaltată condiția prometeică. Spiritul de tip demiurgic și de tip luciferic este miezul acestei viziuni. Extinderea capacităților mentale și fizice ale omului printr-o radicală utilizare a tehnologiei constituie promisiunea transumanismului. Postu- manismul este receptat ca o depășire a umanismului.*

Transumanismul reprezintă o techno-filosofie care

217 H. Tirosh-Samuelson, „Science and the Betterment of Humanity...”, p. 79.

precizează faptul că *homo sapiens* reprezintă doar o etapă în procesul evolutiv. Progresul tehnologic accelerează în mod artificial evoluția naturală, iar *homo sapiens* va fi depășit tocmai prin intermediul artefactelor sale.
Nick Bostorm arată că filosofîa transumanistă promovează securitatea globală, spiritul antreprenorial și inițiativele tehnologice.

Cyborg-\A este o emblemă a transumanismului. Denumirea vine de la combinația dintre „nZ>ernetică" și „organism", indicând interacțiunea dintre tehnologie și organismul viu. In literatura SF, fie că vorbim de androidul prezentat de Fritz Lang în *Metropolis* (1926), fie de humanoidul hibrid format din carne si otel, evidențiat de Gibson în *Neuromancer* (1984), se realizează percepția unei ființe hibride, rezultată din interacțiunea dintre tehnologie și organismul uman. Donna Haraway, în lucrarea *Simians, Cyborgs and Women,* dar și în manifestul său pentru *cyborg,* arată că acesta nu este doar un monstru robotizat, o existență hibridă dintre om și robot, ci *cyborg-xA* este înțeles ca un mijloc de a transcende limitele impuse din punct de vedere social și cultural.

Transumanismul elimină transcendența autentică, introducând o tehno-transcendență. Aceasta este reinterpretată in cheia simbolismului specific utopiei tehnologice. Pepperell în *Posthumanist Manifesto* precizează: „Postumanismul este în întregime deschis către paranormal, imaterialitate si ocultism"[218].

218 Heidi CAMPBELL, *On Posthumans, Transhumanism and Cyborgs: Towards a Transhumanist Christian Conversation,* p. 68. Spiritul luciferic este evidențiat de Willem Drees în studiul „Playing God? Yes! Religion is the Light of Technology", publicat în revista *Zygon,* vol. 37, nr. 2, 2002.

Francis Fukuyama consideră viziunea transumanistă ca fiind cea mai periculoasă idee din lume (în articolul său intitulat: *Transhuma- nism: The World's Most Dangerous Idea,* în revista *Foreign Policy,* nr. 144, pp. 42-43). *Convergența dintre nanotehnologii, biotehnologii, tehnologiile informației, inteligență artificială, biologie moleculară, inginerii genetice a determinat angajarea într-un demers de corectare a naturii umane prin tehnologie. Dimensiunea religioasă a tehnologiei poate fi observată în viziunea transumanistă care promite eliminarea suferinței și, în cele din urmă, a morții prin tehnologie.* Evoluționistul umanist, afirmat de Julian Huxley (1887-1975) este cadrul ideologic pentru dezvoltarea ideologiei transumaniste, întrucât evoluționismul respectiv presupune depășirea condiției lui *homo sapiens,* împlinin- du-se potențialul uman prin tehnologie, într-o societate eficientizată prin puterea tehnicii. Julien Huxley folosește termenul de *transuma- nism* în anul 1957, în lucrarea *New Bottles for New Wines.* Huxley consideră *transumanismul* o nouă atitudine a mintii.

Huxley, în mod similar cu demersul „Mișcării pentru Potențialul Uman", asociată cu psihologul Abraham Maslow, crede că omul va atinge un nou stadiu de existență, împlinindu-și destinul prin tehnologie. Julien Huxley a fost prieten apropiat cu John Sanderson Haldane (1892-1964) și cu John Desmond Bernal (1901-1971), toți trei putând fi considerați profeți ai *transumanismului.* în anii 1920, Huxley, biolog evoluționist ardent, împreună cu Haldane, promotor al eugeniei (considerat precursor al ingineriei genetice), și cu Bernal (specialist în cristalografie și biologie moleculară), ultimii doi alătu- rându-se Partidului Comunist din Anglia, au

stabilit un cadru ideologic de dezvoltare a viitoarelor idei. Aceste noi idei au fost dezvoltate în anii 1930 prin asociația *Red Scientists* de la Universitatea din Cambridge, care pleda pentru încrederea în puterea științei și a tehnologiei de a îmbunătăți condiția umană. H.G. Wells, un prieten apropiat al lui Huxley, a constituit un grup de oameni din domeniul cercetării științifice și tehnologice, împreună cu care să imagineze un viitor perfect pentru condiția umană. Ororile naziste au estompat pentru o perioadă viziunea bazată pe eugenie, pe ierarhizare și pe condiționarea genetică a oamenilor.

Apoi s-a dezvoltat cibernetica și, totodată, în jurul anilor 1960 autori de SF, precum Arthur Clarke, Isaac Asimov, Bruce Sterling, Gregor Egan și Veror Vinge vorbesc despre un nou viitor, cel tran- suman. Marvin Minsky, cercetător în inteligența artificială la MIT, se asociază ideilor transumaniste. Lui i se alătură ulterior Ray Kurzweil, Eric Drexeler, Frank Tipler, Hans Moravec. Precizez unele lucrări ale acestor autori: Drexler: *Unbounding the Future: The Nanotechnology Revolution* (1991), Tipler: *The Physics of Immortality: Modern Cosmology, God and the Resurrection of the Dead* (1994), Moravec: *Robot: Mere Machine to Transcendent Mind* (1999)

Noua specie, *Robo sapiens* îl va înlocui pe *homo sapiens.* In 1990 un grup de activiști transumanisti au statuat *Declarația Transuma- nistă,* iar în anul 1998, Nick Bostrom și David Pearce au înființat *Mișcarea Transumanista Mondială. Transumanismul* nu reprezintă doar o viziune utopic-optimistă în privința tehnologiei, ci reprezintă o linie puternic finanțată prin institute și programe de cercetare.

Hava Tirosh-Samuelson, în studiul *Engaging Transhumansim,* evidențiază o listă a organizațiilor care

sprijină inclusiv financiar *transumanismul*[219].

Religia este văzută ca o frână a progresului. Transumaniștii o consideră:

„... luddistă. Ea este o obstrucție, o rezistență a trecutului, o relicvă care se impune progresului. în mod special creștinismul este asociat cu ceea ce este retrograd, creștinii fiind receptați ca exponenții bioconservatorilor”[220].

219 Gregory HANSEL, William GRASIE, *Transhumanism Its Critics,* Metanexus, Philadelphia, 2011, p. 52.

220 Ted PETERS, „Transhumanism and the Posthuman Future: Will Technological Progress Get Us There?”, în Gregory HANSEL, William GRASIE, *Transhumanism Its Critics,* Metanexus, Philadelphia, 2011, p. 159.

Michael Burdett arată că autori precum Nick Bostrom, Ray Kurzweil sau Martin Rees consideră că ceea ce este important să supraviețuiască în om, inclusiv în evoluția cosmică, accelerată de dezvoltarea tehnologiei, sunt inteligența și raționalitatea de tip operativ. Burdett surprinde într-un mod lucid trăsăturile de tip religios ale *transuma- nismului,* precum și dimensiunea religioasă a tehnologiei.

„Nu trebuie să ne surprindă că o mișcare precum trans-umanismul este apropiată de religie. Tehnologia, ea însăși se dezvoltă prin structuri și impulsuri de tip religios. Secularismul ideologic se reflectă și este depășit totodată prin tehnologia de astăzi. Deși, cei care pretind că prin secularism și tehnologie se eliberează de sub tutela unei Tradiții religioase, se amăgesc întrucât ei devin exponenții unei noi religii. Transumanismul, împlinind aspirațiile secularismului din secolele XIX și XX se dezvoltă ca religie prin impulsurile religioase ale tehnologiei”[221].

Burdett arată că imaginarul structurat pe *transumanism* și tehnologie este unul religios. Chiar dacă adepții pe linia secularismului, a mitului progresului, a entuziaștilor față de realizările impresionante ale tehnologiei vor să se debaraseze de religie sau sunt ostili ei, de fapt sunt practicanții noii religii de astăzi, întrupate prin tehnologiile și promisiunile *transumanismului.* Tehnologia are o motivație religioasă încă de la Francis Bacon si evidențiată de alții care i-au urmat convin- > > >
gerile utopice. Teilhard de Chardin se înscrie pe această linie a unui optimism, în care inclusiv Hristosul Cosmic, Punctul Omega, reprezintă expresii ale emergenței de tip religios, ale tehnologiei și *transumanismului.* Tehnologia este integrată în

221 Michael S. BURDETT, *Eschatology and the Technological Future,* Routledge, New York, 2015, p. 102.

evoluția cosmică pentru împlinirea unui destin final.

Burdett arată că pentru valorificarea conștiinței eshatologice creștine este importantă asumarea viitorului în cheia relațiilor interpersonale, nu preconizat ca un viitor în care să existe o domnie a impersonalului. Pentru aceasta, viitorul trebuie gândit (pe linia lui Barth, Ellul și Moltman) în cheia evenimentului de viață, a unei veniri a lui Hristos, a unei parusii gândite nu ca eveniment final al istoriei, ci ca realitate eshatologică deja prezentă în existența noastră, înnoind viețile noastre prin fermentul credinței creștine. Această înțelegere ne ajută să depășim utopiile generate de orgoliul luciferic, să nu ne lăsăm amăgiți de puterile autonomizate ale omului, dar, totodată, nu se pledează pentru pasivitate și fatalism, ci pe o atitudine ce reclamă o prezență dinamică în viața lumii, înnoitoare, dar prin puterea harului, prin participarea la biruința *deja* realizată în Hristos Cel răstignit și înviat.

în această perspectivă, „Dumnezeu poate fi trăit cu o conștiință eshatologică în mod profetic, distinctă față de duhul lumii. Dumnezeu pe toate le face noi, înnoind întreaga creație: om și lume. Acest demers creștin se fundamentează pe promisiunea unui Dumnezeu Treimic (comuniune de Persoane), făcută omului într-o manieră interpersonal. Așadar, creștinul când vorbește de viitor se referă mai degrabă la *avantis* decât la *futurum.* A vorbi despre eshatologie și viitor în această cheie creștină, înseamnă că dimensiunea interpersonală mărturisită este întemeiată dintru început pe relațiile dintre Persoanele Sfintei Treimi și nu pe proiecții și statistici”[222].

222 Michael S. BURDETT, *Eschatology and the Technological Future,* p. 237.

2. Relația dintre transumanism și tehnologie

Transumanismul fundamentează o viziune (cu rădăcini mitologice și filosofice în trecut), dar care subliniază împlinirea efectivă a promisiunilor sale prin tehnologie. Tehnologiile actuale sunt cele care materializează în mod tangibil eshatologia transumanistă (inclusiv depășirea bolii și a morții). Tehnologiile emergente sau convergente au un rol special în acest demers. în SUA, Fundația Națională a Științelor (NSF) și Departamentul Comerțului au organizat mai multe conferințe în cadrul Inițiativei Naționale pentru Nanotehnologie. în raportul „Converging Technologies for Improving Human Performance", *tehnologiile convergente sunt considerate cele care realizează o mare sinteză, convergență tehnologică. Aceste tehnologii sunt abreviate prin NBIC (nano-bio-info-cogno) și reunesc: nanoștiințele și nanotehno- logiile; biotehnologiile și biomedicina, inclusiv ingineriile genetice; tehnologiile informației; științele cognitive, inclusiv neuroștiințele.*

Mihail Roco și William Bainbridge revendică faptul că această convergență tehnologică presupune o unitate materială la nivelul scării nanometrice și o integrare tehnologică, realizabilă la această scară. Această convergență generează o viziune holistică asupra tehnologiei. Aceste tehnologii vor permite transformarea și controlul întregii realități, de la nivel nanometric până la nivel planetar, vor reconfigura existența la toate nivelurile. Roco și Bainbridge promovează faptul că, prin intermediul NBIC, lumea va atinge o vârstă de aur, va ajunge la o pace și o prosperitate universală. Toate aceste promisiuni generoase nu fac decât să camufleze realitatea unui totalitarism tehnocratic, cea mai

puternică dictatură existentă până în prezent.

Pe linia raportului din SUA, în 2003 a fost realizat de către anu- miți experți un raport la nivelul Comisiei Europene, intitulat „Fore- sighting the New Technology Wave". Grupul de experți a fost însărcinat de către conducerea Comisiei Europene să analizeze riscurile și oportunitățile tehnologiilor convergente. Acest raport fundamentează calea europeană către o societate a cunoașterii prin intermediul tehnologiilor convergente. într-un raport al Academiei Regale Britanice din 2004, intitulat „Nanoscience and Nanotechnologies", nu se împărtășește entuziasmul existent în cele două rapoarte menționate anterior (cel american și cel european), subliniindu-se incertitudinile implicațiilor acestor tehnologii convergente, faptul că acestea au o natură structurată prin ambiguitate. Toate aceste rapoarte, exprimând linia unei politici în cercetarea științifică și tehnologică, cuprind idei valorificate în agenda transumanismului[223].

Tehnologia exprimă voința de putere și omul crede că prin tehnologie se poate impune asupra naturii și a semenilor. Transformarea lui *homo sapiens* în *homo technicus* ilustrează încrederea în puterea tehnoștiinței. Transumanismul asumă în mod fundamental premise de tip religios, fiind mai degrabă o viziune religioasă, deși se pretinde științifică. Sunt

223 Mai multe aspect cu privire la relația dintre transumanism și tehnologiile convergente pot fi consultate în studiul lui Daniel BARBEN, „Converging Technologies, Transhumanism and Future Society" din volumul *Building Better Humans?,* precum și în lucrările: BAINBRIDGE, William și Roco, Mihail, *Managing Nano-Bio-Info-Cogno Innovations: Converging Technologies in Society-,* aceeași autori, *Progress in Convergence: Technologies for Human Wellbeing,* DREXLER, Eric, *Engine of Creation: The Coming Era of Nanotechnology-,* STOCK, Gregory, *Metaman: The Merging of Humans and Machines into a Global Superorganism.*

plauzibile din punct de vedere științific promisiunile transumanismului sau ele rămân doar în sfera religiosului? în studiul *Is Transhumanism Scientifically Plausible? Posthumans Predictions and the Human Predicament,* William Grassie analizează această problematică. El pune întrebarea dacă promisiunile transumaniste sunt plauzibile din punct de vedere științific.

Grassie arată că tehnoștiința devine pentru transumaniști realitatea prin care se poate prelua controlul asupra procesului natural evolutiv. *Homo sapiens* poate să-și accelereze propria transformare într-o nouă specie, devenind *homo technicus* și, ulterior, evoluând într-o entitate postumană. Grassie arată că tehnoștiința este limitată structural din punct de vedere epistemologic. El critică poziția entuziastă a lui Kurzweil cu privire la tehnoștiință. Grassie demonstrează că premisele inteligenței artificiale, a nanotehnologiilor, roboticii, genomicii conform cărora viața și mintea sunt reduse la mașini sunt non-științifice, ilustrând mai degrabă o poziție ideologică reduc- ționistă. Modelarea rețelelor neuronale și controlul acestora prin tehnologii ale informației, deși sunt invocate în numele cercetării științifice, ele se dezvoltă prin motivații non-științifice.

Prin tehnologiile convergente, omul își imprimă tot mai mult din realitatea lui în mediile tehnologice. Tehnologia nu reprezintă un mijloc neutru pentru avansarea în cercetarea științifică, ci mediulprin care sunt dezvoltate tot mai mult mecanismele unei raportări idolatre. Chipul lui Dumnezeu din om este o realitate ontologică dată care structurează identitatea profundă a omului. *Atunci când omul încearcă să-si construiască un dum- >*
nezeu după chipul său, el riscă să intre în lo fica idolatriei. Deși, această trecere de la chipul lui Dumnezeu dat în om, ca un inefabil dar dumnezeiesc la chipul unui dumnezeu construit de către om, este fundamentată uneori filosofic sau științific, ea nu exprimă decât căderea în idolatrie.

Atunci când ne investim existența și transferăm tot mai mult din chipul nostru (chipul lui Dumnezeu în fiecare dintre noi) în realitatea tehnologică riscăm o deviere de tip idolatru.

„Din perspectivă teologică, în mod constant, s-a avertizat asupra faptului că trecerea de la chipul lui Dumnezeu la un chip construit de om înseamnă idolatrie. Această idolatrie exprimă atitudinea narcisistă a omului care-si construiește dumnezeul si » > > întreaga lume după chipul său, în mod autonom. Prin conectarea dintre om și calculator, prin faptul că ne raportăm la calculatoare nu ca la niște instrumente, ci ca la copiii noștri suntem supuși aceluiași risc. A vedea mașinile ca parteneri înseamnă mai mult decât a crede că putem schimba realitatea prin ele; înseamnă că în mod subtil dorim să ne imprimăm propriul chip asupra lor și asupra întregii lumi prin intermediul acestora. Aceasta este o formă de idolatrie, întrucât permitem calculatoarelor să ne configureze întreaga viață, transformându-le în niște dumnezei din silicon”[224].

în societatea informațională actuală se constată o convergență a tehnologiilor care presupune integrarea și conexiunea mai multor domenii: nanotehnologii, biotehnologii, tehnologie informațională, științe cognitive. în domeniul tehnologiei informaționale se observă în ultimii ani, convergența dintre informație, telecomunicații și tehnologiile media. Acestea formează un model de convergență infocomunicațională. Procesul de convergență intermediat prin tehnologiile digitale se extinde și în alte domenii.

Convergența tehnologiilor este relaționată cu ideologia postuma- nismului. Technofuturismul postumanist promovează într-un mod demiurgic posibilitatea transformării radicale a omului și a inteligenței artificiale prin intermediul bioingineriilor. Printre reprezentanții acestui curent ideologic se numără și Marvin Minsky, unul din pionierii cercetării din

224 Noreen HERZFELD, „In Whose Image? Artificial Intelligence and the «Imago Dei»”, în volumul *The Blackwell Companion to Science and Christianity,* editat de J.B. STUMP și Alan PADGETT, Blackwell Publishing, Oxford, 2012, p. 507.

domeniul inteligenței artificiale, Hans Moravec, expert în robotică, Ray Kurzweil, expert în informatică, Eric Drexler, nanofuturist.

Unul din scopurile principale ale postumanismului practic este de a crește capacitățile și abilitățile umane, prin realizarea unor interfețe om-mașină. Mulți dintre postumaniști cred în fezabilitatea programelor din domeniul inteligenței artificiale, sperându-se în realizarea unei inteligențe computaționale superumane, precum și în posibilitatea extinderii conștiinței umane la roboti. Postumanismul ca ide- > > >
ologie este suportul organizării politice a mișcării transumaniste. Accentul este pus pe încrederea în puterea transformatoare a tehnologiei (practic, în cuvintele lui Hottois, în consecvență cu spiritul ideologiei evoluționiste, regnul tehnic este succesiv regnului uman, împlinindu-1, așa cum a existat o evoluție a regnului mineral, vegetal, animal până la cel uman).

în articolul 1 al *Declarației Transumaniste* din 2005, promovată de Asociația Transumanistă Mondială (WTA) se afirmă că umanitatea va fi radical schimbată prin tehnologie în viitor. Mai multe persoane influente din mediul de afaceri, cel academic sau politic sunt susținători ai utopiei transumaniste. Programul transumanismului se focalizează pe faptul că prin intermediul tehnologiei trupul uman va fl mai durabil, mai sănătos, mai ușor de întreținut și de refăcut. Viziunea transumanistă nu admite existența unui reper transcendent (existența de aici trebuie prelungită cât mai mult și cu orice preț).

Eric Drexler arată că prin nanotehnologii viața va putea fl prelungită foarte mult și în final, inclusiv moartea va putea fl biruită prin convergența diferitelor tehnologii. Această

convergență presupune interacțiunea dintre nanomașini și inteligența artificială, replicatori înțeleși ca mașini moleculare și sistemele de inteligență artificială. Drexler subliniază că impactul nanotehnologiilor va fi unul semnificativ si se va reflecta în viata cotidiană.

> >

La polul opus adepților entuziaști ai tehnologiei, există tendințe radicale care diabolizează sistemul tehnologic actual. De exemplu, Harvey Matusow, într-un material publicat în septembrie 1969 și intitulat *Guerilla War Against Computers,* își manifestă programatic atitudinea ostilă față de tehnologia informației. Motto-ul lui Matusow a fost: „Ființe umane din întreaga lume, uniți-vă". Un radical adept al ideilor lui Matusow a fost Theodore Kaczynski, supranumit Unabomber. Teza sa este că noile tehnologii se constituie într-un sistem unificat. El consideră că sistemul tehnologic reprezintă o amenințare reală fată de rasa umană si a reacționat în mod violent fată de

> > > > > promotorii tehnologiei. Un reprezentant chiar din interiorul cercetărilor în inteligența artificială, profesorul de robotică Kevin Warwick, își exprimă îngrijorarea față de amenințările sistemului tehnologic la adresa omului[225].

Nicolas Agar evaluează critic patru reprezentanți, promotori ai îmbunătățirii și depășirii condiției umane prin interacțiunea dintre om și mașină. Este vorba de un specialist în tehnologie, Ray Kur- zweil; un terapeut, Aubrey de Grey; un filosof, Nick Bostrom și James Hughes, un sociolog. Toți aceștia sunt încrezători și pledează într-o formă militantă

225„Nanoutopias", din volumul editat de Gerhard BĂUSE, *Assessing Societal Implications of Converging Technological Development,* Ed. Sigma, Berlin, 2007.

pentru postumanism. Ray Kurzweil, foarte vizibil și cu un rol deosebit în formarea tinerilor informaticieni si cercetători din Silicon Valley, este cel care a proclamat legea accelerației tehnologiei. Prin faptul că tehnologia evoluează mult mai rapid în raport cu evoluția biologică, omul va reuși prin tehnologie să controleze și să orienteze procesul evoluției.

Kurzweil folosește trei litere pentru a explicita conținutul legii lui: GNR. Litera G provine de la genetică. Odată cu decodificarea genomului uman, cu rezultatele impresionante din genetica actuală, ingineriile genetice, Kurzweil afirmă că prin terapia genică pot fi rezolvate multe boli. însă ingineriile genetice pot duce și la o condiționare genetică, la o ierarhizare socială prin modificări genetice. Litera N înseamnă nanotehnologii. Prin introducerea nanoroboților în trupul uman, vor fi înlocuite celulele bolnave și, astfel, bolile pot fi depășite. Litera R provine de la robotică și exprimă încrederea că tehnologia informației ne va ajuta să depășim condiția biologică. Prin intensificarea GNR se va ajunge la singularitate, punctul din care nu mai există cale de întoarcere , condiția si viata omului fiind ireversibil modificate prin tehnologie. Kurzweil face o predicție, indicând anul 2045 pentru atingerea singularității. El spune că vom sărbători singularitatea prin realizarea unei minți de peste 1 miliard de ori mai puternică decât cea din prezent. Această minte va fi nanobiologică, circuitele neuronale fiind substituite de retele ale circuitelor electronice.

)Kurzweil arată că deja, în prezent, prin implantarea unor CIP-uri s-au rezolvat probleme ale auzului sau cele care țin de boala Alzheimer.

Aubrey de Grey pledează pentru terapii genice care vor prelungi viața și în cele din urmă, inclusiv moartea va fi eliminată. Nick Bostrom se confruntă cu argumentele celor care critică din punct de vedere filosofic transumanismul. Oponenții acestuia sunt denumiți *bioconservatori.* Bostrom răspunde la trei reprezentanți semnificativi ai bioconservatorismului: Leon Kass, Francis Fukuyama și Bill McKibben. James Hughes este un sociolog care evidențiază transformările sociale induse prin GNR. Acestea sunt ilustrate într-un mod emblematic în filmul *Gattacaz* o societate condiționată și ierarhizată genetic. Hughes argumentează, totuși, pentru necesitatea de a promova un transumanism democratic.

3. Transumanism, distopie și inginerii genetice

3.1. *Biopunk, cyberpunk, neurocibernetică*

J.B. Haldane, unul dintre profeții britanici ai transumanismului, extrem de inteligent, a prevăzut multe lucruri (printre care controlul genetic, trecerea la energii neconvenționale și folosirea hidrogenului în calitate de carburant). El a insistat asupra importanței biologiei în raport cu științele naturii (fizică și chimie), accentuând necesitatea îmbunătățirii condiției biologice a omului prin tehnologii. Haldane a împărtășit o viziune distopică, în care preciza că omul de știință trebuie să aibă cutezanța de a-și asuma cercetări cu privire la modificarea genetică a naturii umane. El invocă imaginea omului de știință, asemuindu-1 cu Daedalus, fiind conștient si, totodată, mândru de responsabilitatea sa uriașă. Haldane îl citează pe poetul britanic

Robert Buchanan, care în poemul său „Homunculus; or the Song of Decides" din volumul *The Book of Orm* (1870), își imaginează *homunculus*-\A ca fiind omul de știință, inspirat în cercetarea sa de Satan pentru a lua în mâinile sale propriul destin și al lumii, astfel încât să-L înlocuiască pe Dumnezeu. Freeman Dyson interpretează această poziție a lui Haldane, exprimată prin identificarea omului de știință cu Daedalus, în sensul atragerii atenției asupra riscului că savantul poate deveni un distrugător al divinității și al omului. Dyson este de acord cu predichile lui Haldane cu privire la ingineriile genetice.

Lars Schmeink relaționează termenul de biopunk cu transumanismul, distopiași ingineriile genetice. El arată că biopunk *și* cyberpunk^ *referă la destabilizarea granițelor dintre om - mașină, natură —cultură, masculin — feminin, cultură înaltă — cultură populară, minte — trup. Societatea construită prin cyberpunk este una a fluidității, care se manifestă inclusiv în aspectele ontologice ale lumii.* Schmeink arată că societatea generată prin *cyberpunk* este una anti-occidentală, anti-capitalistă, fiind structurată printr-o ideologie revoluționară a progresului prin care sunt destructu- rate instituțiile și autoritatea lumii și gândirii occidentale (identificată această cultură occidentală ca sursă a dominației și a opresiunii).

Practic, pot fi observate implicațiile politice și sociale ale ideologiei progresului, nu doar cele științifice și academice.

„*Cyberpunk* generează o revoluție anti-establishment, anti-capitalistă, bazându-se pe ideologia progresului. în mod esențial, această revoluție este orchestrată prin dorința multinaționalelor de a crea ceva mai bun decât fragilitatea ființei umane. Societatea dorită de multinaționale este una care-1 reduce pe om la un consumator. Această revoluție este o politică urbană anti-autoritate prin care se generalizează un spirit al revoltei și al anarhiei. *Cyberpunk* promovează o respingere radicală a autorității”[226].Lars Schmeink arată legătura dintre *biopunk* și *cyberpunk,* evidențiind că ideologia progresului, fundamentată prin cercetările din ingineriile genetice și biotehnologii, prin discursul transumanist, a generat o întreagă literatură *cyberpunk* care a influențat cultura specifică societății tehnicizate de astăzi. Artefactele culturale de tip *biopunk* și *cyberpunk* au fost valorificate în mișcările politice și sociale care au instrumentalizat, adesea în mod radical și extremist, ideologia progresistă. Astfel, *biopunk* și *cyberpunk* implică idei culturale și practici social-politice menite să restructureze o societate realizată pe pilonii civilizației si culturii occidentale. > >

Sunt autori care critică legătura dintre transumanism, ingineriile genetice și cultura bazată pe *biopunk* și *cyberpunk.* Rosi Braidottti, în lucrarea *The Posthuman,* face o critică lucidă cu privire la implicațiile transumanismului. El arată că transumanismul proliferează în societatea globalizată și mediată tehnologic. Zygmunt Bauman evidențiază lichiditatea și fluiditatea realității în societatea tehnicizată actuală. Este o societate care se îndepărtează de principiile modernității clasice, prin interiorizarea și exacerbarea acestora într-un mod compulsiv și obsesiv. Modelele instituțiilor sociale sunt dizolvate prin lichiditatea modernității din societatea actuală. Această lichiditate a

226 Lars SCHMEINK, *Biopunk Dystopias. Genetic Engineering, Society and Science Fiction,* Ed. Universității din Liverpool, 2016, p. 22.

societății este generată și amplificată prin procesul globalizării, respectiv credința oarbă în progres.

Lars Schmeink arată că „[...] multiple exemple din *biopunk* și *cyberpunk* evidențiază relația dintre viziunea transumanistă și lichiditatea modernității. în această perspectivă, este folosit un potențial distopic în ceea ce privește folosirea ingineriilor genetice și a tehnoștiinței pentru formarea unei mentalități formate în spiritul transumanismului. Artefactele culturale din *biopunk* și *cyberpunk* au implicații politice și sociale, promovând o subiectivitate interconectată între om, animal si mașină”[227].

Cuvântul *cibernetică* a fost introdus de André Ampère (1775- 1836), menționat în lucrarea *Essai sur la pshilosophie des sciences* din 1834. Termenul a fost dezvoltat de matematicianul și filosoful american Norbert Wiener. Pentru acesta, feedback-ul informational reprezintă o coordonată semnificativă, atât pentru organismele biologice, cât și pentru mașină. Termenul de *cyborg* a fost introdus de cercetătorul australian Manfred Clynes și de către medicul Nathan Kline

227și la implicațiile acestei literaturi în promovarea legăturilor dintre transumanism, distopie și inginerii genetice pot fi consultate lucrările: Espen Aaerseth, *Cybertext: Perspectives on Ergodic Literature;* Jessica Aldred, Brian Greenspan, *Bioshock and the Dystopian Logic of Convergence-,* Neil Badmington, *Alien Chic: Posthumanism and the Other Within-,* Gregory Claeys, *The Cambridge Companion to Utopian Literature-,* Elaine Graham, *Representations of the PostHuman: Monsters, Aliens and Others in Popular Culture-,* Chris Hables, *Cyborg Citizen: Politics in the Posthuman Age;* Christina Bieber, *Prophets of the Posthuman: American Fiction, Biotechnology and the Ethics of Personhood-,* Mary Shelley, *Frankenstein; or the Modern Prometheus-,* Lee Silver, *Remaking Eden: Cloning and Beyond in a Brave New World-,* Vivian Sobchack, *Screening Space: The American Science Fiction Film-,* Bruce Sterling, *Mirroshades: The Cyberpunk Anthology;* Jacqueline Stevens, *Tactical Biopolitics: Art, Activism and Technoscience.*

(1916-1983) în 1960, combinând cuvintele *cybernetic* și *organism.* Consolidarea condiției omului prin tehnologii, inclusiv în relația dintre minte-creier și rețele neuronale artificiale (sau implanturi de cipuri în creier) prezintă perspective pentru dezvoltarea *cyborgilor*. *Cyberspace*-\A, folosit mai întâi în literatura SF a anilor 1980, desemnează spațiul mediului virtual generat prin tehnologia informației. >
Pe lângă multiple realizări care au fost folosite în domeniul medical (RMN, CT, PET, etc.), există riscul ca rezultatele cercetărilor la interferența dintre neuroștiințe, nanotehnologii, biotehnologii și tehnologiile informației să fie folosite într-un scop de manipulare a oamenilor. De exemplu, se fac cercetări intense cu privire la îmbunătățirea situațiilor generate de boala Alzheimer. Prin introducerea unui cip cu memorie electronică pot fi restabilite anumite funcții pierduteale memoriei. Se consideră că implantarea unor anumite cipuri în creier ar putea îmbunătăți procesul gândirii. însă, există riscul ca anumite rezultate ale cercetărilor de vârf să fie folosite în scopuri militare sau de manipulare a minții umane.

Fonduri generoase au fost investite în proiectele DARPA (Defence Advanced Research Projects Administration), în vederea restaurării unor funcții ale memoriei, afectate la soldatii combatanți în diferite misiuni operaționale. Se urmărește reconfigurarea neuro- plasticității. Prin anumite implanturi, printr-un control neuronal, pot fi modificate memoria, gândurile și emoțiile omului. Aceste proiecte au fost dezvoltate începând cu anii 2001-2009, când agenția DARPA a fost condusă de Tony Tether. Acesta a afirmat public: „Imaginați-vă un războinic care combină intelectul uman cu

imor- talitatea mașinii”[228]. »

Mai multe experimente din domeniul neuroștiințelor au indicat posibilitatea modificării memoriei, personalității sau chiar a identității umane prin intermediul nanotehnologiilor. Bioeticienii Marcello lenea de la Universitatea din Basel și Roberto Andorno de la Universitatea din Zurich au subliniat necesitatea apărării identității personale față de alterarea conștientă sau inconștientă produsă prin nanotehnologiile invazive sau non-invazive. Mai multe studii și experimente au evidențiat riscul implanturilor neuronale cu privire la modificarea personalității. Inclusiv în *Human Brain Project,* sprijinit de Uniunea Europeană, se arată aceste riscuri.

în perspectiva cercetărilor actuale în care sunt articulate rezultate din domeniul neuroștiințelor, precum și din cel al tehnologiei informației, se transferă semnificația a ceea ce este uman și mașinilor. Mai mulți cercetători consideră că poate fi construită o minte umană. Kurzweil afirmă că umanitatea unei mașini inteligente poate fi atribuită întrucât entitatea rezultată din combinația dintre om si > > inteligența artificială reprezintă o nouă specie în procesul evolutiv, *homo sapiens* fiind depășit de către viitoarea entitate non-biologică sau care va exprima interacțiunea strânsă și interdependența dintre om și mașina inteligentă.

Pe această linie se dezvoltă o perspectivă favorabilă transumanismului. Katherine Hayles, în cartea *How We Became Posthuman* arată patru coordonate specifice transumanismului:

a) prioritatea modelului informațional în raport cu substanța materială;

228 Calum MACKELLOR, *Cyborg Mind,* Berghahn Books, Oxford, 2019, p. 117.

b) conștiința nu este decât un epifenomen al materiei;
c) trupul uman poate fi îmbunătățit sau înlocuit;
d) ființa umană poate fi comparată cu o mașină inteligentă, ambele fiind interschimbabile.

în viitorul transumanist, adepții acestuia consideră că mașinile vor converti întregul univers într-o entitate gânditoare. Tehnologia va contribui decisiv în tranziția de la uman la transuman. Nemurirea tehnologică este promovată în mod particular de Ray Kurzweil și de Wiliam Bainbridge care prezintă transumanismul ca o religie pentru întreaga civilizație galactică. Ființele postumane, prin intermediul tehnologiilor, nu vor marca doar destinul la nivel planetar, ci la nivel galactic și chiar cosmic.

Pe linia gândirii lui Teilhard de Chardin, care postula existența noosferei, sunt mai multi autori care au cultivat ideea unei consti- ințe globale dobândite într-o rețea care presupune interacțiunea dintre oameni și mașini inteligente. Idei asemănătoare, în continuitate cu ceea ce presupune concepția despre noosferă a lui Teilhard de Chardin, pot fi întâlnite în cartea lui Peter Russell, *The Global Brain* din 1982. El vorbește de un superorganism care va integra oameni și mașini inteligente prin care inclusiv universul va dobândi conștiință. Aceleași idei pot fi întâlnite în cartea lui Gregory Stock din 1993, *Metaman: The Merging of Humans and Machines into a Global Superorganism. Riscul manipulării, atât la nivel personal cât și la nivel colectiv este imens. Omul conectat la o interfață neuronală poate deveni cu ușurință o rotiță într-un angrenaj, controlat și manipulat prin condiționări ale gândurilor, sentimentelor, emoțiilor. Distorsionarea profundă a identității este foarte probabilă. In fața acestor provocări este nevoie de luciditate, de reflecție*

critică, de puterea de a fi deasupra valului conformist, în definitiv de puterea de exercitare a libertății care presupune și capacitatea de a spune „nu” în situații limită generate de tăvălugul tehno-progresist.

3.2. *Cyborg-ul*

Prin biotehnologiile actuale se caută integrarea nanotehnologi- ilor în trupul omenesc, considerându-se că în felul acesta poate fi depășit dualismul dintre natură și cultură, dintre oameni și lucruri. Donna Haraway în *Cyborg Manifesto* arată că *cyborg-\A* reprezintă un organism cibernetic care integrează atât omul biologic cât și artefacte tehnologice prin nanotehnologii. Cibernetica sinelui este corelativă identității fragmentate a omului din societatea contemporană. Granitele dintre oameni si masini sunt din ce în ce mai difuze în sistemul > > »
tehnologic al megamașinii contemporane.

Determinismul tehnologic se manifestă într-un sistem în care este activată reciprocitatea dintre tehnoștiință și globalizare.

„Cercetarea din robotica socială, dezvoltările și aplicațiile ei sunt răspândite în întreaga lume prin rețelele informatice. Fluxul informațional devine un vector important pentru răspândirea tehnoștiinței pretutindeni în lume într-un multiliniar, multicultural

dans al unui foc de artificii dialectic. Noua narațiune începe cu «La început a fost informația»”[229].

Interacțiunea dintre om si mașină se reflectă, inclusiv, în realitatea *cyborg-|A|jâ.* Este acesta un mit sau o realitate efectivă a zilelor noastre? In I960, Manfred Clynes și Nathan Cline au publicat studiul *Cyborgs and Space,* prin care, plecând de la un experiment pe șobolani în laborator, au încercat să realizeze un sistem artificial în care tehnologia informației să fie interconectată cu biologia. Se preconiza substituirea interacțiunii dintre organismul uman, controlat prin creier cu mediul înconjurător cu o interacțiune controlată între un corp artificial ghidat de o inteligență bazată pe tehnologia informației. Cyborg-wZ *se bazează pe o filosofie în care mintea este redusă la un sofii, creierul la un bard, iar trupul este substituitprintr-un avatar.*

Prin *cyborg* se certifică faptul că tehnologia a devenit o parte integrantă a existenței umane. Dimensiunea politică a unui progresism ideologic militant este reliefată în lucrarea Donnei Haraway din 1985: „Manifesto for Cyborgs: Science, Technology and Socialist Feminism”. In acest manifest, pe linia corectitudinii politice, nu este depășită doar opoziția dintre bărbat și femeie, albi și negri, sau alte discriminări de tip socio-politic, ci inclusiv diferențele dintre oameni și mașini. O mașină nu poate fi discriminată; astfel, noi suntem cu toții *cyborgi,* ființe hibride formate din interacțiunea dintre mașină și organism. în societatea tehnicizată de astăzi orice formă de viață este supusă controlului tehnologiei, încât nu mai are sens o distincție între mașină și organism.

229 Wenda K. BANCHSPIES, Jenifer CROISSANT, Sal RESTIVO, *Science, Technology and Society,* Blackwell Publshing, Oxford, 2006, p. 101.

Manifestul progresist al Donnei Haraway se bazează pe o filosofie care nu este nouă. Plecând de la raționalismul cartesian (cuget, deci exist), de la distincția făcută de filosoful modernității între minte și materie, identitatea omului este asociată cu mintea. Orice existență vie a unei forme de inteligență poate fi asociată cu un mecanism. Julien Offray de la Mettrie a publicat *L'homme machine* în 1748. Această linie filosofică se prelungește în cercetările în IA de astăzi și în transumanism.

In aceste cercetări se arată că substratul biologic al rețelelor neuronale prezintă deopotrivă mortalitate și viteză limitată de transmitere a informației. Organismul biologic implică mortalitatea întrucât celulele nu pot trăi veșnic. Prin moartea organismului, care constituie hardul minții, se ajunge și la moartea softului (a inteligenței umane). Descărcarea minții pe un suport extern nu prezintă doar avantajul de a deveni o minte nemuritoare, întrupată într-un avatar, ci și de a dobândi o minte mai performantă, cu o viteză de procesare mai mare, în rețelele neuronale artificiale prin comparație cu ceea ce se întâmplă în rețelele neuronale biologice.

Pe această linie încrezătoare în puterea nanotehnologiilor și a biotehnologiilor sunt avansate două scenarii. In cel optimist, omul devenit un fel de *cyborg* va coexista cu propriile artefacte. *Cyborg*-|*i*| nu va putea fi condiționat de un anumit trup, ci va deține un avatar ce va putea fi substituit constant, în funcție de necesități. Totodată, capacitatea minții umane, lărgite prin tehnologiile informației va permite o coexistență a omului-cyZ'org cu roboții. Este modelul avansat de Moravec și Kurzweil. în scenariul pesimist, omul nu va putea ține pasul cu roboții și specia umană va fi substituită de propriile artefacte. Omul va pierde poziția centrală, întrucât accelerând artificial ritmul evoluției, va fi înlocuit de creaturile realizate de el însuti. Este un model avansat de Vinge în 1993, respectiv Garis în 2001. Concepția fundamentată pe o non-distincție între om și mașină se bazează pe o filosofie în care trupul nu are relevanță (istoria concretă a experiențelor generațiilor de-a lungul timpului nu contează), precum și pe faptul echivalării minții cu informația. Conștiința este o realitate construită, pe măsura complexificării informației, nefiind înțeleasă ca o existentă dată.

>

Simularea vieții nu poate fi viața însăși. Simularea condiției umane într-un *cyborg nu* poate constitui natura umană însăși. Ceea ce ne face oameni nu ține de o inteligență abstractă, redusă la algoritmi. Inteligența și viața artificială nu sunt decât surogate ale inteligenței și vieții efective. Ele exprimă alienarea unei identități profunde pentru cei care vor să înlocuiască autenticitatea (receptată ca un semn al trecutului retrograd) cu surogatele înțelese ca expresii ale progresului.

Cyborg-zz/ *exprimă, în termenii Donney Haraway, feminismul, socialismul și materialismul. Credința în Dumnezeu este specifică lumii guvernate de modelul patriarhal.* Cyborg-w/ *elimină credința în Dumnezeu. Nu există transcendentă. Există doar această lume. Radicalismul >*
afirmării contingenței indică un materialism militant. Pe linie socialistă, nu doar că sunt depășite discriminările dintre oameni sau dintre oameni si animale, ci si acelea dintre oameni si masini.

Sunt și unele poziții care arată că această capacitate extraordinară a omului de a realiza *cyborgi* exprimă vocația sa specială, abilitatea deosebită prin care se arată că omul este făptură dumnezeiască. Chipul lui Dumnezeu din om se manifestă, inclusiv, prin această capacitate de a dezvolta tehnologii uluitoare. David Noble arată înțelegerea tehnologiei ca o religie, ilustrează că încă din trecut tehnologia a fost motivată de așteptări religioase. Descartes consideră trupul inferior minții. Mintea este veșnică, prin minte ne asemănăm cu Dumnezeu; trupul este asociat cu slăbiciunea și cu căderea în păcat. Gândirea pură este ceea ce caracterizează identitatea profundă a omului. George Boole merge mei departe decât Descartes, arătând că matematica s-a schimbat, trecând de la ceea ce însemna un model pentru gândirea pură la mijloace care să descrie procesul gândirii. Boole, pe linia lui Descartes, credea că legătura dintre gândirea umană și descrierea matematică a proceselor mentale exprimă o revelare a minții lui Dumnezeu. Proiectul lui Boole a fost continuat de Gottlob Frege, Bertrand Russel, Alfred North Whitehead si în secolul trecut de către cei care s-au angajat în construirea unor mașini gânditoare (Shannon, Alan Turing, Minsky, Simon , Newell și alții). Astfel,

inteligența artificială este receptată ca fiind religia ce eliberează mintea veșnică din închisoarea temporară în care se află trupul muritor.

Hank Geertsema arată că, deși tehnologia s-a dezvoltat în mod impresionant

„[...] distincția dintre om și mașină nu trebuie să devină una irelevantă. Dimpotrivă, pentru implementarea diferitelor tehnologii în viața omului, identitatea specifică a naturii umane, distincte față de ceea ce presupune tehnologia, are o importanță crucială”[230].

4. Evaluare critică a poziției lui Ray Kurzweil

Ray Kurzweil este în prezent vârful de lance al prezentării liniei transumanismului, al încrederii în puterea tehnologiei de a îmbunătăți natura umană, până într-acolo încât să fie eliminate boala, bătrânețea și în cele din urmă moartea. Singularitatea, punctul de la care destinul spre realitățile menționate, va deveni unul ireversibil, pe calea interacțiunii dintre om și inteligența artificială, este preconizată în 2045. Kurzweil, într-un mod propagandistic, dar cu multă convingere și cu impact vorbește despre felul în care nanoroboții vor circula prin trupul integrat deja cu tot felul de tehnologii. Miliardele de nanoroboți se vor mișca prin circuitele integrate în trupul omului, înlocuind celulele bolnave, distrugând celulele canceroase, agenții patogeni, asigurând o hrană optimă, resetând telomerii astfel încât viața se fie prelungită progresiv, până se va ajunge la punctul în care tehnologia ne va face veșnici.

Utopia promisiunii realizării raiului pe pământ devine credibilă întrucât rezultatele nanotehnologiilor și

230 Henk GEERTSEMA, „ Cyborg: Myth or Reality?”, în: *Zygon,* voi. 41, nr. 2, iunie 2006, p. 324.

biotehnologiilor sunt cu adevărat impresionante. Totodată, trebuie să fim conștienți că dincolo de felul convingător și fascinant în care Kurzweil prezintă această utopie, el este foarte susținut și mediatizat. *Wall Street Journal* îl consideră un geniu, *Forbes* îl prezintă ca al 8-lea întreprinzător din SUA, asemănân- du-1 cu Thomas Edison, fiind unul din lista celor 16 revoluționari care au construit America în ultimele două secole. în anul 1999 a primit Medalia Națională pentru Tehnologie, oferită de președintele Bill Clinton la Casa Albă. Cărțile lui Kurzweil au devenit best seller-uri.
>

William Grassie arată în studiul său *Millenialism at the Singularity: Rejections an the Limits of Ray Kurzweil's Exponential Logic,* felul în care Kurzweil este sprijinit și promovat, entuziasmul generat de aceste grupuri de tehnofili, și dezvoltă o critică fundamentată a poziției lui Kurzweil. El arată că legea accelerației a lui Kurzweil este limitată de faptul că logica de tip computațional este structural limitată. David Harel a arătat acest lucru în lucrarea *Computers Ltd: What They Really Cant Do* (2000).

Alexander Bolonkin elogiază apariția civilizației electronice (care s-a dezvoltat conform legii scrise de Kurzweil). Bolonkin afirmă nu doar că ar trebui să ne temem de faptul că ne vom transforma în creaturi electronice, ci ar trebui să fim încântați, întrucât vom dobândi puteri sporite. Prin faptul că vom ajunge să avem *e-creier,* vom deveni nemuritori. Omul electronic va fi un *e-om* sau un *e-creier* care va avea o ascendență față de omul biologic. *E-omul* se va putea deplasa pe alte planete, în alte sisteme solare, obținând și analizând informații de la alte *e-creiere* într-o fracțiune de secundă.
>

Bolonkin nu vorbește doar de transformarea omului, ci si de transformarea societății întregi. Se va ajunge la o *e-societate,* la o *e-ci- vilizație.* Societatea și civilizația electronice vor fi rezultatul progresului tehnologic. Bolonkin avansează cu analiza într-un entuziasm delirant față de ceea ce presupune progresul tehnologic. Nu doar că acesta va genera eliberarea omului de condiționarea biologică și va permite dobândirea veșniciei, dar va permite transformarea noilor făpturi electronice în dumnezei. Robotul nu doar că îl înlocuiește pe om, dar este dumnezeul mediului tehnologic. De fapt, Dumnezeu S-a mutat în rețeaua electronică, iar auto-realizarea si auto-dezvol- tarea sunt caracteristici ale programului dat de Dumnezeu, înțeles ca fiind un programator. Bolonkin arată că prin evoluție

„[...] omul a devenit cea mai puternică specie, astfel încât acum, prin tehnologie, poate orienta propria evoluție și a întregului univers. Acum prin tehnologie avem oportunitatea unică de a deveni dumnezeu prin inteligența artificială, nu aici pe pământ, ci dumnezeul galaxiei noastre, Calea Lactee și mai târziu dumnezeul întregului univers”[231].

Se observă în aceste aserțiuni în mod clar dimensiunea de tip religios cu care este investită tehnologia. Singularitatea prezisă de Kurzweil va fi o încoronare a filosofici care de-a lungul timpului a dezvoltat o înțelegere mecanicistă a minții și a trupului. Obsesia de a reduce totul la mecanisme, de a înțelege prin descompunerea realității în secvențe mai mici, pentru a le recompune, astfel încât să fie înțeleasă funcționalitatea sistemului, exprimă o abordare mecanicistă și

231 Alexander BOLONKIN, *Universe, Human Imortality and Future Human Evaluation,* Elsevier, Londra, 2012, p. 107.

reducționistă. Acest tip de abordare oferă iluzia înțelegerii, dovedindu-se a fi seducătoare. Predicția lui Kurzweil despre singularitatea din 2045 nu a produs doar dezbateri de idei. Excentricul rus, multimilionarul Dimitri Itskov a fondat „inițiativa 2045" prin care sprijină eforturile de realizare a descărcării minții omului în calculator. Fezabilitatea tehnologică a minții descărcate într-un avatar de tip robotic a fost discutată în *The International Journal of Machine Consciousness,* din 2012. O altă inițiativă în care a fost dezbătută singularitatea a fost cea a lui David Chalmers.

Modelul computațional al creierului a existat, doar că Ray Kurzweil dincolo de suportul teoretic, se angajează într-un demers practic de realizare a posibilității tehnice care va permite descărcarea minții într-un calculator. Mintea se va elibera atunci de trup (visul lui Descartes și al urmașilor săi, pe linia unei gândiri dualiste), considerân- du-se că o minte dezîntrupată poate dezvolta o gândire performantă. *Pentru oameni ca Hans Moravec și Ray Kurzweil, abilitatea de a con-strui o mașină inteligentă, conștientă și spirituală este o dimensiune religioasă, o credință in capacitatea de realizare a unor mașini nu doar inteligente, ci și conștiente și spirituale (dimensiunea religioasă este explicită). Descărcarea minții în calculator presupune moartea trupului, dar dobândirea nemurii este la nivelul mintii.*

>

Se observă aici o tentație de tip gnostic. Kurzweil, înainte de a deveni nemuritor prin mintea sa descărcată într-un calculator, trebuie mai întâi să își ucidă trupul.

„Nimic fizic din trupul său nu va fi transferat de la Kurzweil într-un android, este transferat creierul său atomizat care va fi descărcat. Kurzweil va muri de fapt, el a fost ucis și

androidul pretinde că este Kurzweil, fără să aibă vreo legătură cu trupul său. Creierul din calculator și androidul vor fi programate să imite rețelele neuronale ale creierului distrus al lui Kurzweil. Prin această procedură va deveni Kurzweil veșnic; Kurzweil, de fapt, a murit (a fost omorât), fiind înlocuit de un calculator care simulează într-un anumit fel funcțiile creierului său”[232].

Kurzweil susține că prin legea accelerației crescătoare a tehnologiei se va atinge singularitatea, oamenii fiind modificați prin interacțiunea cu inteligența artificială (IA). El spune că IA nu înseamnă doar a face mașini inteligente, ci și o artificializare a minții noastre care va determina o creștere semnificativă a capacității propriei minți. Acest lucru se va întâmpla prin implantarea în creier a unor neuroproce- sori. Treptat, mintea naturală va fi transferată și amplificată artificial, trecându-se astfel de la creier la mașină. Ne vom descărca propriile minți. Chiar dacă pare *science fiction,* Kurzweil arată că deja există mașini care procesează secvențe specifice gândirii umane, inclusiv în ceea ce înseamnă înțelegerea și scrierea limbajelor naturale. Există deja o varietate deosebită a aplicațiilor folosite prin calculator, precum și o extindere a conexiunilor și o amplificare a vitezei Internetului. Totodată, există deja victoria calculatorului la șah în fața celui mai bun jucător uman din lume.

Prin legea accelerației, Kurzweil arată că tehnologia evoluează exponențial, nu liniar. Gordon Moore (fost președinte al companiei Intel) arăta încă din anii 1970 că într-un circuit integrat viteza informației variază în funcție de numărul de tranzistori. El a observat că la > > fiecare 24 de luni numărul de tranzistori se dublează, întrucât viteza de procesare a informației creștea într-un mod

232 Daniel BLACK, *Embodiment and mechanization,* Ashgate, Burlington, SUA, 2014, p. 139.

exponențial, nu liniar. Kurzweil generalizează legea lui Moore. Kurzweil exemplifică această creștere prin faptul că în 1997 calculatorul Deep Blue l-a învins la șah pe Garry Kasparov, întrucât viteza de procesare a informației a crescut exponențial. Kurzweil precizează că acesta este un simplu exemplu, dar simbolic; însă în multe alte domenii, deja mașinile sunt mai performante decât oamenii.

Kurzweil propune realizarea unui calculator capabil să preia mintea omului. Kurzweil menționează că prin interconectările neuronilor, puterea de calcul a creierului este estimată la IO^{16} calcule pe secundă. Nu peste mult timp, Kurzweil prezice că se va ajunge la calculatoare care vor depăși această putere. însă mintea omului nu se reduce doar la operaționalitate computațională. Odată ce nanoroboții se vor dezvolta (este indicată data în jurul anului 2020) performanțele inteligenței artificiale în interacțiunea cu creierul uman, vor crește, într-un timp relativ scurt vor exista condițiile ca mintea omului să fie descărcată pe un suport tehnologic extern, precum și faptul că prin interacțiunea dintre creier și inteligența artificială, puterea de procesare a minții va crește considerabil. Implantul în creier va pre-supune o dilatare a minții, fiind posibilă o conectare directă la World Wide Web. Astfel orice secvență a memoriei biologice va fi accesată online prin căutarea pe Google. *Kurzweil prezice că până la sfârșitul acestui secol vom avea o minte non-biologică mult mai puternică decât cea prezentă.*

Sunt însă mai mulți autori care susțin că lucrurile nu se vor întâmpla atât de ușor, precum afirmă Kurzweil. Complexitatea creierului este cu totul deosebită și activitatea creierului este ireductibilă doar la puterea de calculare sau de procesare a informației. înțelegerea, intuiția înseamnă mai

mult decât o capacitate performantă a unei raționalități de tip analitic. Nicholas Agar arată că nu este deloc rațional ca mintea unui om să fie descărcată într-un calculator. El pune sub semnul întrebării raționalitatea motivației lui Kurzweil. Care să fie rațiunea faptului ca un om să-și dorească descărcarea inteligenței și memoriei sale pe un suport exterior tehnic?

John Searle dezvoltă în filosofia minții, distincția dintre înțelegerea și procesarea unor simboluri. El arată că un calculator niciodată nu va ajunge să înțeleagă ceea ce procesează. El poate ajunge la o viteză de procesare tot mai mare, dar înțelegerea se află într-un alt registru. Pe această linie, Searle demonstrează că un calculator nu este capabil să gândească. Agar, plecând de la pariul lui Searle (inspirat de pariul lui Pascal) prin care acesta arăta absurditatea și improbabilitatea descărcării mintii umane într-un calculator, dezvoltă un raționament con- sistent prin care infirmă poziția entuziastă a lui Kurzweil cu privire la capacitatea calculatorului de a prelua integral mintea omului. Agar insistă asupra faptului că este rezonabil să nu dorim să producem copii electronice ale minților noastre.

Neuroprocesorii și neurotransmițătorii din inteligența artificială nu numai că nu pot oferi o gândire vie, o intuiție dincolo de capacitatea computațională, dar nu pot oferi conștiință.

„Funcțiile mentale computerizate pot crește o anumită autonomie. Recomandarea despre ceea ce este acceptabil și inacceptabil în munca din inteligența artificială ține de contingența unei anumite viziuni în ceea ce privește structura minții umane...Entuziasmul celor din inteligența artificială nu ar trebui să ne erodeze realismul, lăsându- ne seduși de

himere, cu atât mai mult cu cât conștiința nu poate fi explicată și redusă prin inteligența artificială”[233].

5. Creștinism și transumanism

5.1. *Dimensiunea religioasă a transumanismului*

Transumanismul și postumanismul vizează demersuri de îmbunătățire și de depășire a condiției umane, prin transformări radicale ale organismului biologic, prin intermediul tehnologiilor și nano-teh- nologiilor. Rezultatul interacțiunilor cu aceste tehnologii conduce la o entitate post-umană, percepută fie ca o nouă specie biologică, fie ca un *cyborg,* fie ca o făptură digitală și dezîntrupată. Transumanismul vizează o făptură intermediară, care depășește condiția umană și tinde spre cea post-umană. Este un fel de hiperumanism. în această viziune, sunt respinse chiar principiile și valorile vechiului umanism, fiind considerate perimate. Transumanismul și post-umanismul se focalizează pe o filosofie a emergenței tehnologiilor într-o singularitate. Transumanismul acoperă sloganuri pentru o varietate de mișcări culturale, sociale, politice, toate vizând transgresarea condiției biologice a omului. Adepții radicali ai transumanismului sunt considerați bioliberali. Bazându-se pe o ideologie neo-darwinistă, se subliniază că este imperativ să ne luăm viitorul în propriile mâini[234].

233 Nicolas AGAR, *Humanity's End. Why We Sholud reject Radical Enhancement,* MIT Press, 2010, p. 81.

234 Mai multe referințe despre rădăcinile istorice și filosofice ale transumanismului și postumanismului pot fi consultate în: N. BADMINGTON, *Posthumanism-,* A. BASHFORD, *Julian Huxley's Transhumanism-,* N. BOSTROM, *A History of Transhumanist Thought-,* R. BRAIDOTTI, *The Posthuman-,* B. GORDIJN, *Medical Enhancement and Posthumanity-,* L. GRAHAM, *Representations of the Posthuman-,* M. MORE, *The Philosophy of Transhumanism-,* U. WIESLING, *The History of Medical Enhancement,* C.

Hava Tirosh Samelson arată nu doar distincția dintre transuma- nism și postumanism, ci și faptul că există trei tipuri de postuma- nism: unul filosofic, unul cultural și altul tehnologic. Termenul *postumanism* a fost introdus în cadrul conferințelor Macy despre cibernetică, ținute între 1946 - 1953. Postumanismul filosofic și cultural țin de postmodernitate, de critica filosofică a umanismului bazat pe iluminism și pozitivism. Jacques Derrida și Michel Foucault sunt doi filosofi reprezentativi pentru acest demers. Deconstrucția gândirii și metafizicii occidentale se află în centrul acestei filosofii de tip postu- manist. Postumanismul filosofic și cultural îl scoate pe om din centrul existenței. Katherine Hayles exprimă postumanismul cultural în lucrarea sa *How We Became Posthuman: Virtual Bodies in Cybernetics, Literature and Informatics* (1999). în perspectiva prezentată în cadrul postumanismului cultural, modelul informațional este mai important decât întruparea într-o realitate materială, substratul biologic reprezintă un accident al istoriei, sufletul și conștiința reprezintă epifenomene, trupul nu reprezintă decât o proteză ce poate fl înlocuită.

Postumanismul tehnologic este reprezentat de Moravec, Minsky și Kurzweil. Se bazează pe progresul tehnologic care va inaugura noua împărăție: aceea a realității și inteligenței artificiale. Această inteligență artificială se va răspândi în întregul univers. *în împărăția realității virtuale se va ajunge la transfigurarea postumană, iar transumanismul reprezintă procesul prin care se realizează acest scop.*

Samuelson arată că Thomas Huxley, cel care se considera agnostic, a respins creștinismul și a pledat pentru o viziune în care religia și știința erau prezentate ca două surori. El

WOLFE, *What is Posthumanism?.*

spunea că acestea sunt interdependente, iar conflictul nu a fost niciodată între religie și știință, ci între știință și o teologie discutabilă. Julian Huxley, nepotul său, care a introdus termenul de *transumanism,* pleda pentru o stabilire a unei legături între știință (teoria evoluționistă) și etică. Huxley menționa că omul își înțelege destinul, inclusiv dintr-o perspectivă religioasă, atunci când are curajul să preia controlul în cadrul procesului evoluției naturale. Viziunea lui Huxley este similară cu cea a lui Teilhard de Chardin. Huxley a promovat o religie fără revelație. A fost primul secretar general al UNESCO și, totodată, între 1959-1964, a fost Președintele Societății Eugenice din Marea Britanie.

Samuelson precizează că

„[…] deși mulți dintre transumanisti se definesc în termeni seculari, sunt unii care stabilesc legătura dintre religie și transumanism; inclusiv transumanismul este văzut ca o religie, ca o comunitate în care se dezvoltă limbaje și ritualuri simbolice specifice […]. Se promovează inclusiv un dialog inter-religios, cu alte tradiții religioase, promovându-se o nouă și sincretică trans- spiritualitate, trans-religie care va emerge prin convergența noilor tehnologii […]. în această perspectivă se cultivă o epistemologie atotcuprinzătoare care integrează știința, tehnologia, diverse tradiții religioase”[235].

Transumanismul este înrădăcinat într-o viziune care exacerbează încrederea în puterea autonomă a omului. Inclusiv, creștinismul este înțeles într-o cheie prin care este deturnată mărturisirea Evangheliei. Apostol al utopiei tehniciste, al transumanismului, Christopher Dewdney consideră că tehnologia va împlini promisiunea creștinismului cu privire la nemurire și la îndumnezeirea omului. Puterile supernaturale ale omului pot fi dobândite prin tehnologie. Viața va fi întărită și prelungită într-o existență cyZw/g-izată. Distincția dintre om și robot va fi estompată până Ia dispariție. Oamenii vor avea corpuri formate din avataruri

235 Hava TIROSH-SAMUELSON, „Religion”, în volumul colectiv *Post- and Transhumanism,* editat de Robert RANISCH și Stefan Lorenz SORGNER, Peter Lang Edition, 2014, pp. 61-62. Mai multe referințe despre dimensiunea religioasă a transumanismului și postumanismului pot fi consultate în următoarele lucrări: A. AMARSINGAM, *Transcending Technology. Looking at Futurology as a New Religions Movement',* W. BAINBRIDGE, *Religions fora Galactic Civilization',* L. CADY, *Religion and the Techno-Wonderland of Transhumanism',* H. CAMPBELL, *Religion and Trans humanism',* E. CLAY, *Transhumanism and the Orthodox Christian Tradition',* B. WATERS, *From Human to Posthuman: Christian Theology and Technology in a Postmodern World;* M. ZIMMERMAN, *The Singularity: A Crucial Phase in Divine Self-Actualization',* M. ZIMMERMAN, *Religious Motif in Technological Posthumanism.*

realizate prin nanotehnologii.

Învierea minții într-un avatar tehnologic va permite trăirea veșniciei într-un rai digitalizat. în această perspectivă, singularitatea promisă de apostolii inteligenței artificiale reprezintă momentul teh- no-apocaliptic în care se va ajunge la extincția speciei umane, prin transformarea acesteia în făpturi post-umane, prin intermediul nano- tehnologiilor. în această cheie de înțelegere, tehnologia este percepută ca noul dumnezeu creator prin care roboții se vor impune în fața oamenilor. După singularitatea apocaliptică, oamenii și roboții vor fuziona într-o minte colectivă dintr-o existență post-biologică.

Apostoli ai transumanismului, în care promisiunile de natură religioasă sunt împlinite prin tehnologie sunt Eric Drexler, Hans Moravec, Marvin Minksy, Ray Kurzweil și Gregory Stock. Aceștia pledează pentru inteligență artificială, robotică, bionică, criogenie, donare și tot ceea ce presupun realizările nanotehnologiilor și bioteh- nologiilor actuale. Transumanismul ca religie a societății tehnicizate va înlocui, inclusiv, creștinismul. Transumanismul revendică o încre-dere și o devoțiune de tip religios.

Este evidentă dimensiunea religioasă a tehnologiei în cazul transumanismului.

„Tehnologismul este noua religie, promovată de elita tehnocratică a lumii. Prin convingerile tehno-apocaliptice exprimate cu privire la Singularitatea ce va redéfini natura și visul transcendenței prin tehnologie, tehnologismul se aseamănă cu fanatismul religios [...]. Tehnologismul, substituind creștinismul, va deveni religia dominantă prin care va fi permis accesul în noul rai, construit prin intermediul tehnologiei. Religia tehnologiei nu este doar o

metaforă, un joc intelectual de idei, ci un puternic sistem de propagandă în spatele căruia există o periculoasă expansiune a tehnologiei autonome. In spatele religiei tehnologiei se poate deslușI o agendă dată de tehno-eugenie, care indică dimensiunea fascistă a acestei religii”[236].
Transumanismul, fundamentat pe rădăcini istorice ale Renașterii, iluminismului și pozitivismului, încrezându-se în progresul științific și tehnologic, manifestat inclusiv prin rezultatele impresionante ale tehnologiilor actuale, se revendică printr-o viziune religioasă, manifestată printr-o eshatologie secularizată. Dimensiunea transcendenței este estompată prin încercarea de a captura transcendentul în imanent. Nick Bostrom (filosof, absolvent al Universității din Oxford), președintele Asociației Mondiale a Transumaniștilor (modificată denumirea în *Humanity+)* și William Sims Bainbridge (cel care a fondat mișcarea *Inginerii Ordinii Cosmice),* dincolo de argumentele științifice si filosofice în favoarea transumanismului, încearcă o fun- damentare religioasă a acestuia, astfel încât transumanismul să substituie credința din tradițiile religioase consacrate.

Bostrom, în *Letter from Utopia,* prezintă o viziune de tip religios a potențialului științei și tehnologiei de astăzi. Promisiunile transumanismului, afirmă Bostrom, sunt dincolo de orice imaginație. Bainbridge evidențiază și el, fără echivoc,

236 Daniel DINELLO, *Technophobia,* University of Texas Press, Austin, 2005, p. 31. In mod radical, la polul opus neoluddiților, adepții tehnoreligiei se regăsesc într-o aceeași atitudine radicală, a unui fel de extremism. „Eshatologia cibernetică este un fel de doctrină exagerată a predestinării. Preoții transumanismului propovăduiesc un viitor predeterminat tehnologic. Civismul și fatalismul sunt coordonate ale religiei tehnologiei. în această religie se impune ideologia tehnototalitarismului” (D. DINELLO, *Technophobia...,* pp. 274-275).

că tradițiile religioase vechi, prin credința promovată, au furnizat multe iluzii, însă transumanismul va înlocui această credință iluzorie, oferind împliniri tangibile ale promisiunilor sale. Emergența tehnologiilor actuale va conduce la faptul că omul ar putea ajunge dumnezeu și va putea elimina religiile vechi din viața sa. Atât magia, cât și credința tradițiilor religioase vechi sunt văzute de Bainbridge ca pseudosoluții. Adevărata soluție, autentica religie este transumanismul, care se bazează pe progresul științific și tehnologic. Se observă o încercare de substituire a credinței în Dumnezeul Cel viu prin transumanism.

„Atât Bostrom, cât și Bainbridge prezintă transumanismul ca o alternativă seculară religiei, transformând transumanismul într-o religie secularistă cu o eshatologie fantezistă. în perspectiva lor rațiunea va substitui superstiția, știința va înlocui magia și realitatea se va impune în fața iluziilor. Omul îl va înlocui pe Dumnezeu, având ca vehicul știința și tehnologia prin care va fi construit raiul pe pământ. Transumanismul este un capitol actual al mitului progresului din modernitate. Transumanismul va împlini aspirațiile profunde ale oamenilor, în mod real și tangibil, nu așa cum au promis iluzoriu credințele vechi. Transcendența și împărăția lui Dumnezeu sunt echivalente cu transumanismul”[237].

Sunt autori, precum Mark Taylor și Elaine Graham, care demontează retorica strategică a unor transumanisti care afirmă că mișcarea transumanistă este non-religioasă. Este de fapt o deturnare a simbolurilor religioase. Eiaine Graham o numește ideologie a transcendentului, prin care transcendența este deturnată prin trivializare. Discursul anti-

237 Linell CADY, „Religion and the Technowonderland of Transhumanism”, în volumul *Building Better Humans?,* editat de HavaTiROSH-SAMUELSON și Kenneth MOSSMAN, p. 89.

religios, în mod special împotriva creștinismului, deși uneori este promovat de pe poziții atee sau agnostice, camuflează, de fapt, pretențiile de întronizare a transumanismului ca religie secu- laristă, având ca vector progresul științific și tehnologic. Așa cum arăta Hefner, tehnologiile actuale ne rearanjează viziunea noastră asupra lui Dumnezeu, a naturii umane si a lumii.

James Hughes, directorul executiv al „Institutului pentru Etici și Tehnologii emergente", autor al volumului *Citizen Cyborg* (2004), evidențiază compatibilitatea dintre transumanism și religie. El afirmă că atât promisiunile profeților din Vechiul Testament, cât și cele din Evanghelie sunt împlinite prin transumanism. *Mesianismul secularist al transumanismului este asigurat prin tehnologie.* Patrick Hopkins merge pe aceeași linie și afirmă că tehnologia per- mite ca promisiunile profetice și evanghelice să devină tangibile. James Hughes este budist, Haldane și Bernal au fost atei militanți, Nick Bostrom, William Bainbridge și Julian Săvulescu sunt critici ai creștinismului, considerându-1 o frână în calea progresului științific și tehnologic. Transumanistul Eric Steinhardt consideră că în Occident creștinismul a avut o putere culturală, iar pentru a putea impune viziunea transumanistă este nevoie de depășirea influențelor generate de creștinism.

în controversele dintre reprezentanții creștinismului și cei ai transumanismului, mai puțin au fost evidențiate repere ale Tradiției ortodoxe crestine. Mișcarea Transumanistă din Rusia, înfi- ințată în 2003, îl asumă pe gânditorul și practicantul ortodox Nikolai Fedorovici Fedorov (1829-1903). Acesta, aplecându-se insistent asupra teologiei cuprinzătoare

a Sfântului Maxim Mărturisitorul, îl folosește pe acesta, precum și teologia îndumneze- irii, specifice Tradiției Ortodoxe, pentru a promova idei filosofice favorabile transumanismului. Fedorov, creștin ortodox practicant, apărând autocrația specifică Rusiei și suspicios față de tehnologia promovată în Occident, în plan filosofie avansează idei specifice transumanismului. învățătura despre îndumnezeite, despre transfigurarea naturii umane este folosită pentru asemănarea cu viziunea transumanistă. Fedorov, pe linia Sfântului Maxim Mărturisitorul, forțează interpretarea că omul este un partener al lui Dumnezeu, invocând faptul că acest parteneriat indică o posibilitate pentru om de a-și transfigura propria condiție, precum și întreaga lume. Pentru Fedorov, întruparea presupune că Dumnezeu i-a delegat omului puterea pentru a-și transfigura firea, precum și pentru a înnoi întregul cosmos. în mod forțat, Sf. Maxim Mărturisitorul este folosit pentru a legitima transumanismul.

„Ca apărător al Calcedonului, Sfântul Maxim afirmă potențialul firii umane. Apoi, Sf. Maxim, ca transumaniștii afirmă teoria progresului prin care umanitatea va avea un destin strălucitor, în al treilea rând, asemenea transumanistilor, Sfântul Maxim arată că acest destin strălucitor depinde de alegerea și de puterea omului. Omul are un rol determinant în realizarea propriului destin. Sf. Maxim valorifică trupul și îl vede important în procesul îndumnezeirii, precum transumaniștii consideră trupul ca un loc al schimbărilor evoluționiste care vor conduce la transcenderea condiției umane”[238].

238 Eugene CLAY, „Transhumanism and the Orthodox Christian Tradition”, în vol. *Building Better Humans?,* pp. 165-166.

Dincolo de aceste forțări, este esențial să sesizăm incompatibilitatea majoră dintre duhul Tradiției Ortodoxe, în mod particular, a teologiei Sf. Maxim Mărturisitorul și spiritul viziunii transuma- niste. In cazul teologiei Sfântului Maxim, centralitatea este a Logosului Creator și Mântuitor, a lui Hristos Domnul, Fiul lui Dumnezeu întrupat. Omul este valorificat și angajat pe calea îndumnezeirii, dar aceasta este posibilă doar prin harul dumnezeiesc, prin înnoirea întru Hristos. Transumanismul se bazează pe un progres fundamentat pe autonomie și pe evoluționism materialist. Teonomia hristologică reprezintă cheia teologiei Sfântului Maxim. Totodată, pentru Sfântul Maxim speciile nu se modifică, nu pot deriva unele dintre altele, întrucât fiecare are o rațiune dumnezeiască specifică și neschimbabilă. Spre deosebire de această perspectivă, transumanismul se bazează pe evoluționismul transformist, considerând că prin tehnologie se poate prelua controlul asupra procesului evolutiv.

Fedorov încearcă să facă o sinteză între perspectiva generoasă a Tradiției Ortodoxe, în mod special a teologiei Sfântului Maxim Mărturisitorul și știința materialistă a veacului său, supranumit veacul necredinței. Fedorov, implicat în trăirea Ortodoxiei, a avut o viață ascetică dublată de generozitate (ajutând mai multe persoane, inclusiv pe matematicianul surd Konstantin Tsiolkovski, care ulterior și-a închinat întreaga viață cercetării implicațiilor proiectului lui Fedorov). Fedorov, plecând de la înțelegerea rolului privilegiat al omului în cosmos, considera că trebuie găsite noi planete pentru a fi colonizate. Tsiolkovski s-a angajat, încă din 1890, în cercetarea principiilor realizării și funcționării

unei rachete care să învingă gravitația. El a fost cel care a calculat relația dintre masa rachetei si combusti- > > bilul său, o relație matematică importantă pentru descrierea traiectoriei rachetei.

Viziunea lui Fedorov a fost promovată, mai ales după moartea sa, când doi ucenici de-ai săi, Vladimir Kozhevnikov si Nikolai Peterson, au publicat manuscrisele lui Fedorov în două volume (1906 și 1913) sub titlul generic *Philosophy of the Common Cause.* Lucrarea a fost retipărită la Londra în 1970 și discutată mai ales în cadrul emigrației rusești. Un grup de gânditori sovietici influenti s-a implicat în continuarea liniei lui Fedorov, astfel încât lucrarea lui a fost republicată în 1982 de către Academia de Științe a URSS. în 1990, un volum însoțit de comentarii a fost publicat în engleză.

Pentru Fedorov întreaga umanitate reprezintă o singură familie (cei din trecut, din prezent și din viitor). Destinul omului se împlinește prin depășirea morții, Hristos rămânând un model în acest sens. în loc, ca oamenii să-și consume energiile în scopuri egoiste care conduc la dezbinare și la război, ar fi potrivit ca ei să se angajeze într-un demers comun pentru a împlini promisiunea dobândirii vieții veșnice. Pentru Fedorov, Dumnezeu lucrează nu doar pentru om, ci și prin om, schimbând astfel întreaga creație. întreaga lume va fi unită în ceea ce este pozitiv. Fedorov arată că Rusia, ca putere ortodoxă semnificativă, va avea un rol important pentru conducerea celorlalte țări în acest proces, nu prin forță militară, ci prin autoritatea tradiției patriarhale care îi este specifică. Fedorov critică atât socialismul, cât și capitalismul. în contextul actual, mai mulți transumaniști îl

asumă pe Fedorov (Iară să fie preluată și specificitatea Tradiției Ortodoxe din viziunea sa). Unul dintre cei mai cunoscuți, Ray Kurzweil, îl menționează pe Fedorov.

5.2. *Experiența credinței creștine și transumanismul*

Adepții transumanismului consideră că ceea ce am putea să facem trebuie făcut, astfel încât să depășim limitările noastre (cognitive, fizice, legate de vârstă sau de moarte). Ei consideră că un Dumnezeu Care ne pune în față anumite limite este un Dumnezeu crud și incorect. Transumanismul se înscrie pe linia protopărinților care au făcut păcatul originar: de a deveni dumnezeu, fără Dumnezeu. *încrederea în puterile autonome reprezintă miezul motivației demersului transumanist. Ca religie a progresului, transumanismul consideră religiile tradiționale ca fiind retrograde, susținând că acestea cultivă o mentalitate potrivnică progresului.*

Astfel, „mulți transumanisti subliniază cu tărie că sunt necredincioși și sunt în mod deschis și programatic ostili la adresa credinței religioase. Religiile tradiționale sunt considerate obscurantiste și potrivnice depășirii condiției umane. Ei afirmă că o credință religioasă nu ar trebui să fie o frână în calea progresului, în mitologia transumanistă, religia este receptată ca o realitate care ne întoarce în urmă, ne ține îngenunchiați într-un regres. Dumnezeul biblic este receptat ca Unul Care urmărește să-și păstreze privilegiile în raport cu umanitatea”[239].

Mai mulți transumaniști consideră că putem deveni dumnezei în mod autonom, printr-o auto-împlinire, o apoteoză a condiției postumane. în acest demers este imperativ să fie asumat principiul pro-acțiunii. Acest principiu amplifică progresul. Ellul propunea contemplarea ca revoluția cea mai profundă în cadrul sistemului tehnologic autonom. Iată, cum principiul pro-acțiunii devine un ax fundamental în

239 Michael HAUSKELLER, *Mythologies of Transhumanism...,* p. 164.

promovarea și amplificarea unei mentalități încrezătoar

eîn propriile puteri. Sociologii Steve Fuller și Veronika Lipinska, în lucrarea *The Proactionary Imperative,* dezvoltă acest principiu prin care se *fundamentează auto-transcendența omului. Această auto-tran- scendență nu reprezintă o opțiune, ci o datorie sacră.* în această lucrare se arată că

„[...] ar trebui introduse măsuri legale prin care populația să fie încurajată să participe la un experiment științific global, în identificarea unor soluții pentru problema suprapopulării planetei, contribuind prin materialul genetic propriu la această cercetare științifică, potențial periculoasă. Practic, genele nu ne aparțin, ci sunt o proprietate a capitalului uman global. Cei care nu se vor supune acestui experiment vor fi sancționați. Libertatea drepturilor civice trebuie anulată, urmărindu-se consolidarea măsurilor de supraveghere și control”[240].

Acest tip de experiment trebuie promovat indiferent de consecințe. Posibilele victime vor compensa rezultatele scontate, iar artizanii proiectului ar trebui receptați ca eroi, ca martiri ai progresului științific. Cei doi sociologi ilustrează această perspectivă, insistând asupra principiului pro-acțiunii ca fundament al viziunii transuma- niste. în această viziune, concepțiile eugeniste dețin un rol important. Filosoful David Benatar, în cartea sa *Better never to Have Been: The Harm of Coming into Existence* din 2006, arată că cel mai bine ar fi fost atât pentru noi înșine, cât și pentru întreaga lume să nu ne fi născut. Darul dumnezeiesc al vieții este receptat ca un blestem.

240 Michael HAUSKELLER, *Mythologies of Transhumanism...,* p. 169.

Adepții transumanismului denunță religiile tradiționale ca fiind exponente ale unei viziuni retrograde ce generează blocaje în fața progresului și a procesului evolutiv, accelerat artificial prin tehnologiile și nanotehnologiile actuale. Religiile vechi sunt considerate expresii aleunui spirit luddist. Practic, se obstrucționează opțiunea pentru ceea ce este nou, pentru receptarea noutăților generate de interacțiunile dintre om și mediile tehnologiilor actuale. Religiile tradiționale sunt asociate cu ceea ce este vechi, depășit. Transumaniștii acuză că, in fața promisiunilor referitoare la nemurirea cibernetică, credința creștină reprezintă un impediment, un blocaj. „Aștept învierea morților și viața veacului ce va să fie" reprezintă o mărturisire potrivnică în fața promisiunii de a dobândi nemurirea tehnologică aici și acum, într-un viitor foarte apropiat, fără să fie nevoie de o așteptare îndelungată.

Cole Turner coordonează un volum colectiv cu mai multe studii referitoare la relația dintre transumanism si creștinism. El invocă » , > poziția optimistă a lui Teilhard de Chardin cu privire la progres, respectiv atitudinea radicală a lui Jacques Ellul față de tehnologie. Cole Turner optează pentru o poziție echilibrată, în care să fie cultivată o reflecție critică a teologiei creștine cu privire la transumanism și la tehnologie. El arată că transumanismul presupune multe provocări la adresa creștinismului, fiind nevoie de răspunsuri fundamentate[241].

Sunt mai mulți autori care observă dimensiunea religioasă

241 Mai multe detalii pot fi consultate în volumul colectiv *Transhumanism and Transcendence. Christian Hope in an Age of Technological Enhancement,* coordonat de Ronald COLE- TURNER, Georgetown University Press, 2011.

a *transumanismului,* considerând-o o religie cu propria antropologie, sote- riologie și eshatologie. Sunt unii autori, teologi creștini sau budiști care arată compatibilitatea dintre propriile Tradiții religioase și *transumanism.* Acești autori consideră că tehnologia este un dar de la Dumnezeu și omul are responsabilitatea să o folosească astfel încât să-și depășească ceea ce ține de condiționările biologice. Inclusiv, teologi creștini contemporani înțeleg creștinismul într-o cheie excesiv natu- ralistică, considerând tehnologia o realitate folositoare în intensificarea procesului prin care poate fi dobândită mântuirea.

De exemplu, Micah Redding în materialul său *Christianity is Transhumanism,* consideră

creștinismul este *transumanism.* Aceste viziuni (creștină și transumanista) nu sunt doar compatibile. Creștinismul este un *transumanism* încă din primul secol prin care este reconfigurată natura lumii și a omului. Religia transumanista este o transreligie”[242].

242 Anders SANBERG, *Transumanism and the Meaning of Life* în Calvin Mercer, Tracy Trothen, *Religion and Transhumanism,* Praeger, Santa Barbara, California, 2015, p. 6. Viziunea *transumanistă* înțeleasă ca o manifestare a eshatologiei creștine a fost afirmată de unii precursori ai *transumanismului.* Este vorba de rusul Nikolai Fedorov care mixând panslavismul, Ortodoxia creștină și știința, oferă o viziune unificatoare asupra lumii, insistând asupra unității acesteia prin dragoste. In acest fel se va ajunge la o spiritualizare a întregului univers, presupunând o îmbunătățire a condiției umane, inclusiv prin învierea morților. Frank Tipler, urmând concepția lui Teilhard de Chardin afirmă o spiritualizare a cosmosului prin răspândirea inteligenței umane în întregul univers, atingându-se în final Punctul Omega. Este aplicată eshatologia fizică trasată deja de fizicianul Freeman Dyson în 1979. Tipler dezvoltă o abordare mai teologică, pentru el Punctul Omega fiind asociat cu Dumnezeu. Pentru a evidenția eshatologia de tip transumanist pot fi găsite detalii în lucrările: George YOUNG, *The Russian Cosmists: The Esoteric*

Teologul catolic Mattew Zaro Fisher, în studiul său *More Human Than the Human? Toward a Transhumanist Christian Theological Antropologo,* încearcă că stabilească similitudini între antropologia lui Karl Rahner și antropologia transumanistă. Fisher apreciază că prin- tr-un astfel de demers poate contribui la consolidarea unei dezbateri prilejuite de poziția teologiei feministe și de gen a lui Jeanine Bates, ilustrată în două studii de-ale sale: *Cyborg Selves: A Theological Antropologhi of the Posthuman* și *Cindi Six and Her: Gender, Relationality and Friendly Artificial Inteligence. Cyborg-\A* întruchipează modelul post-uman cu identitate de gen fluidă, fiind o construcție simbolică a feminismului și ideologiei de gen.

Patrick Hopkins, în studiul *Transcending the Animal: How Transhumanism and Religion Are and Are Not Alike din Journal of Evolution and Technology,* oferă o mostră halucinantă de interpretare a isihasmului, considerându-1 o legitimarea a *transumanismului.* Astfel, o variantă de confirmare a *transumanismului* o reprezintă

„[...] controversata mișcare isihastă din secolul XIV, din cadrul Tradiției Ortodoxe creștine. Repetarea ciclică a rugăciunii lui lisus, cu o anumită postură fizică, cultivă o uniune cu divinul dincolo de realitatea sensibilă. Iată cum un exercițiu fizic care angajează trupul, contribuie la

Futurism of Nikolai Fedorov and His Followers, Oxford University Press, 2012; Marshall SAVAGE, *The Millenial Project: Colonizing the Galaxy in Eight Easy Steps,* Brown Company, Boston, 1994; Frank TIPLER, *The Physics of Immortality,* Anchor, New York, 1994; Robert Geraci, *Apocalyptic AT: Visions of Heaven in Robotics, Artificial Intelligence and Virtual Reality,* Oxford University Press, 2010; Ramez NAAM, *More Than Human: Embracing the Promise of Biological Enhancement,* Brodway Press, New York, 2005.

dimensiunea spirituală a practicii religioase. în mod logic se poate extinde acest tip de contribuție a capacităților fizice la îmbunătățirea nivelului spiritual prin tehnologie”[243].

Fisher relaționează antropologia metafizică a lui Karl Rahner cu fundamentarea feministă și a teologiei de gen exprimată de Jeanine Bates care relaționează chipul lui Dumnezeu cu *cyborg-\A.* Prin această relaționare se construiește o antropologie teologic-evoluționistă compatibilă cu antropologia promovată de *transumanism*[244].

243 Mathew Zaro FISHER, „More Human Than the Human? Toward a Transhumanist Christian Theological Antropology”, în Calvin MERCER, Tracy TROTHEN, *Religion and Transhumanism,* Praeger, Santa Barbara, California, 2015, p. 25.

244 Aceste studii prin care *transumanismul* este folosit ca temei pentru promovarea feminismului și a ideologiei de gen sunt: Julie WOSK, *Women and the Machine: Representations from the Spinning Wheel to the Electronic Age,* John Hopkins University Press, Baltimore, 2001 ; Vicent GAINE, *The Emergence of Feminine Humanity from a Technologised Masculinity in the Films of James Cameron, Journal of Tehcnology,* No. 4, 2011; Kathernine Hayles menționează că anumite elemente ale ideologiei de gen au fost anticipate în experimentul lui Alan Turing prin testul său. Ea dezvoltă această poziție în studiul său *How We Became Posthuman: Virual Bodies in Cybernetics,* Literature and Informatics, Chicago University Press, 1999.

Deși termenul de *transumanism* a fost introdus de Julien Huxley (1897-1975) în 1927, există anumită rădăcini istorice și filosofice ale viziunii *transumaniste.* Inclusiv Nick Bostrom evidențiază că >transumanismul își are rădăcinile în gândirea umanistă secularistă. Max More subliniază că rădăcinile transumanismului se regăsesc în filosofia iluministă, accentuând mitul progresului. Progresul în abordarea transumanistă, se realizează prin rațiune, știință, tehnică, fiind eliminată credința în transcendent. Hara Tirosh-Samuelson merge mai departe în investigarea rădăcinilor istorice ale transumanismului, făcând referire la Francis Bacon, Renaștere, revoluția științifică din secolul al XVI-lea, iluminismul din secolul al XVII-lea. Hava Samuelson se referă în mod explicit la două lucrări: Giovanni Pico della Mirandola cu *De hominis dignitate* (i486) și Francis Bacon cu *Novum organonum* (1620). Imaginația științifică, valorificată de alchimiștii Renașterii, a constituit un vehicul pentru consolidarea unei înțelepciuni prin care este exacerbată puterea de înțelegere și de acțiune a omului.

Mai mulți autori precum Celia Deané-Drummond și Stephen Post, arată că Francis Bacon prin viziunea lui a consolidat percepția folosirii metodei empirice experimentale în știință, în vederea dezvoltării tehnologiei pentru a supune și a controla natura. Tehnologia este cea care oferă cunoașterii putere. în termenii lui Bacon cunoașterea este echivalentă cu puterea. în lucrarea *Noua Atlantida* este ilustrată această viziune. *George Pattison consideră că transumanismul reprezintă quintesența proiectului baconian (prin tehnoștiință se ajunge la o transcedere a condiției umane). David Noble evidențiază dimensiunea religioasă a viziunii lui Bacon care combină o erudiție teologică cu o puternică imagine biblică. Prin cunoașterea naturală și prin tehnoștiință, Bacon crede că se poate contribui la restaurarea condiției umane afectate de păcatul protopărinților.*[245]Transumanismul are în centrul viziunii sale mitul progresului care este radicalizat. Plecând de la progresul afirmat de Bacon, prin tehnoștiință se dezvoltă un proiect utopic. Pentru dezvoltarea accelerată a progresului, Bacon arată importanța metodei științifice. Societatea Regală Britanică este o organizație fondată pe idealul progresului în cunoaștere, iar Francis Bacon este primul conducător al acestei organizații. Iluminismul și pozitivismul au continuat

245 *Bacon and the Utopian Roots of the Modern Age,* Cornell University Press, New York, 1985; Robert FAULKNER, *Francis Bacon and the Project of Progress,* Rowman and Littlefield, Lanham, SUA, 1993; Stephen MCKNIGHT, *The ReligiousFoundation of Francis Bacon's Thought,* University of Missouri Press, 2006; Stephen MATTHEWS, *Theology and Science in the Thought of Francis Bacon,* Princeton University Press, 1998; Peter HARRISON, *The Bible, Protestantism and the Rise of Modern Science,* Cambridge Univeristy Press, 1998; Hava TIROSH-SAMUELSON, *Transhumanism as a Secularist Faith,* Zygon, No. 4, 2012.

proiectul baconian. în prima parte a secolului trecut, J.B. Bury arată în lucrarea *The Idea of Progress: An Incuiry into Its Origin and Growth* din 1920 că mitul progresului este opus creștinismului. Thorstein Veblen și Buckminster Fuller au radicalizat mitul progresului prin tehnoștiință, generând așa numitul ethos al ideologiei californiene. Mitul progresului are un rol pivotai în transumanism. Philippe Ver- doux arată că progresul tehnologic este un element fundamental al doctrinei transumaniste.

Michael Burdett arată că

„încrederea în mitul progresului reprezintă un act religios, chiar dacă el este folosit pentru eliminarea religiei prin tehnoștiință [...]. Ricoeur se referă la varianta științifică a mitului progresului, ca fiind o raționalizare coruptă a eshatologiei creștine. Există o proximitate între mitul progresului și religie. Există motive istorice și filosofice în a revendica faptul că mitul progresului este motivat religios. Deși, adepții transumanismului refuză religia, se poate observa la aceștia o atitudine motivată religios prin asumarea mitului progresului. Astfel, transumanismul poate fi văzut ca o religie secularizată cu mitul progresului ca una din principalele sale dogme”[246].

Plecând de la rolul capital al progresului în viziunea transuma- nistă și de la faptul că omul este un agent transformator activ al istoriei, teologul luteran Philip Hefner introduce pentru ființa umană sintagma „co-creator creat”. Astfel, se evidențiază rolul activ al omului în construirea propriului destin, precum și al lumii. Teologul luteran Ted Peters a fost influențat de această sintagmă și folosește acest

246 Michael BURDETT, „The Religion of Technology: Transhumanism and the Mythof Progress”, în Calvin MERCER, Tracy TROTHEN, *RELIGION and Trans humanism,* Praeger, Santa Barbara, California, 2015, pp. 143-144.

model pentru angajarea sa teologică în relaționarea cu ingineriile genetice și biotehnologiile. Peters percepe activitatea tehnologică în sensul în care aceasta este garantată de Dumnezeu. Promisiunea lui Dumnezeu configurează și realitatea prezentului din care face parte activitatea tehnologică. Totuși, Peters arată că această activitate transformă natura, dar ea nu este o creare *ex nihilo.*

Calvin Mercer arată că pentru a înțelege adecvat implicațiile etice corelative relationării dintre doctrina creștină si cea transumanistă cu incidență în domeniul biotehnologiilor (demersul lui Peters) este important să vedem rolul trupului în înțelegerea identității umane din perspectivă creștină. Deși, sunt stabilite mai multe corespondențe între creștinism și transumanism în domeniul eticilor aplicate, „desăvârșirea creștină este fundamental diferită față de activitatea tehnologică”.[247]

Adepții transumanismului consideră că inclusiv experiența de tip mistic poate fi indusă prin anumite tehnici sau anumite substanțe. în acest sens este deja cunoscută experiența cu LSD în anii 1960. Pe această linie, în vederea demonstrării determinării unei experiențe mistice complete prin diferite substanțe chimice, s-a făcut un experiment între anii 2006-2014, în cadrul John Hopkins School of Medicine, în care au fost implicați mai mulți cercetători pentru a observa relația dintre psilocybin (o substanță chimică) și experiența de tip mistic. S-a evidențiat că psilocybin-ul generează experiențe

247Gottingen, 2006; John DUPRE, *Humans and Other Animals,* Oxford Animals, Oxford Univerity, Press, 2002; Steven BENKO, *Critical Transhumanism as a Religious Ethic of Otherness*.

de tip mistic. în experiment au fost implicați mai mulți voluntari. Experiențele mistice au putut fi evidențiate prin anumite tehnici de neuroimagini (David Nutt și Robin Carhrt-Harris de la Imperial College din Londra au contribuit la realizarea acestor tehnici).

John Markoff, în studiul *What the Dormonse Said* arată cât de răspândită a fost practica de a lua LSD în vederea trăirii unor experiențe de tip mistic. Steve Jobs, înainte de moartea sa din anul 2011, mărturisea că luând LSD a avut una dintre cele mai semnificative experiențe din viața sa: a fost o experiență de tip mistic care l-a convins că există o altă realitate, invizibilă ochilor fizici, dar că este foarte reală și se percepe prin experiența de tip mistic. Folosirea unor asemenea tehnici denaturează profund semnificația a ceea ce presupune o experiență spirituală autentică. Transcendența nu poate fi contemplată prin inocularea unor tehnici sau substanțe. Cole Turner arată că o consolidare a puterilor omului poate fi realizată doar prin experiența spirituală autentică. Aceasta produce întărirea spirituală și fizică autentică a omului.

6. Utopia transumanismului - expresie a încrederii în puterea autonomă a logicii de tip tehnic

Hava Tirosh Samuelson face o analiză a felului în care transumanismul s-a dezvoltat, plecând de la promotorii unor idei și ai unor viziuni încrezătoare în puterea tehnologiei de a întări natura umană[248].

248 Marvin Minsky, cercetător redutabil din domeniul inteligenței artificiale, abordează mai multe teme într-o perspectivă articulată la viziunea transumanistă. Marvin Minsky, a promovat această linie mai ales în lucrările: *The Emotion Machine: Commonsense Thinking, Artificial*

în 1980, filosoful Max More a formalizat doctrina transumanistă, introducând și argumentând principiul extropiei, conform căruia condiția umană se află într-o continuă îmbunătățire. *Homo sapiens* nu reprezintă decât o etapă intermediară în procesul evoluției (veriga intermediară), indicând trecerea de la condiția animală la condiția post-umană. El va atinge această condiție superioară prin intermediul nanotehnologiilor, biotehnologiilor și a tehnologiilor informației, în anul 1990, un grup de activiști transumaniști fac publică *Declarația Transumanistă,* un fel de manifest al viziunii transumaniste. în anul 1998, filosofii Nick Bostrom și David Pearce înființează *Asociația Transumanistă* din lume. Transumanismul nu se rezumă la o viziune utopică bazată pe un optimism exagerat în ceea ce înseamnă tehno-știința, dar primește legitimare și sprijin financiar considerabilprin *National Science Foundation,* precum și prin cercetători din domeniul tehnologiilor convergente, precum Mihail Roco și William Sims Bainbridge[249].

Intelligence and the Future of the Human Mind (Simon and Schuster, New York, 2006) și *The Society of Mind* (Simon and Schuster, New York, 1986). Idei specifice transumanismului au fost promovate de Ray Kurzweil în lucrările: *The Age of Intelligent Machines* (MIT Press, 1990); *The Age of Spiritual Machines* (Viking, New York, 1999) și *The Singularity is Near*: *When Humans Transcends Biology* (Viking, New Yok, 2005); Eric Drexler în *Engines of Creation* (Anchor, New York, 1986); *Nanosystems: Molecular Machinery, Manufacturing and Computation* (Wiley, New Yok, 1992); *Unbounding the Future: The Nanotechnology Revolution* (Morrow, new York, 1991); FrankTipler în lucrările: *The Physics of Immortality* (Doubleday, New York, 1994); *The Physics of Christianity* (Doubleday, New York, 2007); Hans Moravec în lucrările: *Mind Children: The Future of Robot and Human Intelligence,* Harvard University Press, 1988; *Robot: Mere Machine to Transcendent Mind,* Oxford University Press, 1999.

249 Mai multe dintre ideile lui Max More și aspecte ale principiului

Există încercări de a transpune viziunea transumanistă într-o filosofie sistemică. De exemplu, Simon Young încearcă acest lucru, arătând că transumanismul reprezintă o intersecție între știință, tehnică și etică. El consideră că prin filosofia transumanistă se poate depăși, pe de o parte, iluzia religiei teiste, iar pe de altă parte post- modernismul care relativizează totul. Young arată că există o realitate obiectivă, cunoscută prin intermediul științei și această realitate este dată, nu construită (o critică la adresa scepticismului cognitiv, a constructivismului social și a relativismului cultural). Young susține că mintea omului a ajuns la o complexitate care îi permite să intervină în procesul evoluției pentru a-1 modifica prin tehnologie. Astfel, nu mai avem de-a face doar cu o evoluție spontanee, ci cu o evoluție controlată[250].

Există multiple îngrijorări cu privire la viitorul omenirii. Sunt promovate scenarii apocaliptice despre distrugerea lumii, fiind invocată suprapopularea pământului (se va produce o criză generală a resurselor), modificarea climei (căldura globală), riscul unui război nuclear, precum și alte forme de distrugere. Există însă și o altă formă de distrugere a omenirii: aceea a extincției condiției umane, prin transfor-

extropiei pot fi consultate pe web-site-ul www.extropy.org. Mihail Rocco și William Sims Bainbridge au publicat lucrarea *Converging Technologies for Improvement of Human Performance: Nanotechnology, Biotechnology, Information Technology and Cognitive Science,* Kluwer Academic Publishers, Boston, 2002.

250 Simon Young dezvoltă această linie în lucrarea *Designer Evolution: A Transhumanist Manifesto* (Amherest, New York, 2005). Robert Pepperell artă că filosofia transumanismului depășește umanismul, acesta fiind limitat, iar în viitor va avea un impact din ce în ce mai redus. Pepperell dezvoltă această perspectivă în lucrarea *The Posthuman Condition: Consciousness beyound the Brain* (Intellect Books, Bristol, 2003).

marea noastră postumană. Prin intermediul tehnologiilor convergente (robotică, nanotehnologică, biotehnologii și inginerii genetice, tehnologia informației), natura umană va fi întărită, atât mental cât și fizic, astfel încât vom deveni o nouă specie, postumană. Pentru prima dată în istorie, grație evoluției tehnologice, omul poate modifica și controla ritmul și cursul evoluției biologice, astfel încât aceasta să nu mai fie randomică, ci să se împlinească prin destinul postuman al omului.

Iată o variantă de distrugere a omenirii prin folosul progresului tehnologic. *Homo sapiens* va dispărea prin acest tip de progres. Extincția omului și transformarea acestuia în mașină reprezintă expresii ale acestui progres, practic culmea progresului. Indiferent de denumire: transumaniști, postumaniști, extropieni, apărători ai H+ sau singularitarieni, toți aceștia susțin în numele progresului depășirea condiției umane. Pentru a înțelege încrederea totală, subjugarea absolută a transumaniștilor în fața progresului, ar fi utilă prezentarea unor repere ale filosofici care a cultivat progresul.

Mitul progresului este promovat puternic odată cu modernitatea. Iluminismul transpune în cheie ideologică acest mit și pregătește o agendă progresistă, un cadru ideologic pentru a determina o acțiune în plan istoric (Revoluția franceză) astfel încât lumea să intre pe un făgaș al progresului. Condorcet (1743-1794), matematician și filosof, biograf al lui Voltaire, reprezintă o figură emblematică a iluminismului, participând activ la Revoluția franceză. In ultimul său an de viață a scris lucrarea cu privire la reperele istorice ale progresului minții umane. Condorcet afirmă că prin progres vor fi îmbunătățite capacitățile intelectuale și

fizice ca rezultat al folosirii instrumentelor tehnice, fiind consolidată și capacitatea de organizare a oamenilor. Filosofia lui Condorcet este în continuitate cu cea a lui Francis Bacon care afirma că imperiul uman trebuie să-și lărgească granițele până într-acolo încât să facă toate lucrurile posibile.
în anul 1872, un autor britanic, William Winwood Reade (1838- 1875) a scris o carte intitulată *The Martyrdom of Man* (apreciată de H.G. Wells și de alti autori). Reade a fost explorator, a călătorit în Africa, a corespondat cu Darwin, mai ales în legătură cu lucrarea sa *Descendent of Man,* din anul 1871. Reade continuă proiectul lui Condorcet. El preia evoluționismul darwinist, dar îi adaugă elemente specifice. Astfel, el precizează că omul pentru a controla mai eficient natura trebuie să urmeze legile evoluției acesteia, dar la un moment dat, prin progresul înregistrat, omul va putea schimb cursul istoriei. In acel moment vor putea fi eliminate bolile și în cele din urmă, inclusiv, moartea. în acea situație, creștinismul care face parte din natură, trebuie stopat și eliminat, întrucât ar constitui un obstacol în calea progresului. Omul pentru a progresa trebuie să se debaraseze de relicvele trecutului și să depășească ceea ce ține de condiționările naturii. în momentul în care omul va învinge moartea, Pământul va deveni un Loc Sfânt unde vor veni pelerini din toate colțurile universului.

Un alt filosof care a pledat pentru dobândirea veșniciei în condiția actuală a lumii este Nicolai Fedorov (1829-1903). El a mărturisit despre călătoria omului în spațiu, precum și despre existența unor civilizații terestre. Desi, s-a considerat un devotat credincios al Ortodoxiei rusești (fiind și un promotor al pan-slavismului), Fedorov denaturează învățătura

creștină, afirmând că existenta într-o viată vii- toare, într-un paradis transcendent existenței noastre presupune, de fapt, crearea unei societăți morale prin postularea existenței unor alte făpturi, în alte lumi. Prin progresul său, omul va putea coloniza universul, fiind posibilă astfel întâlnirea cu civilizațiile extraterestre.

O fundamentare a existenței civilizației extraterestre (ca rezultat al progresului din univers) este făcută de astronomul francez Nicolas Camille Flammarion (1842-1925), asemănător lui Carl Sagan. El a scris despre poziția insignifiantă a planetei Pământ în Univers, făcând din existența extratereștrilor o problemă semnificativă pentru destinul omului. Pentru ca omul să-și îndeplinească destinul, el trebuie să își depășească până la urmă condiția umană (aceasta este esența progresului). Acest lucru se poate realiza prin întâlnirea cu civilizațiile extraterestre. Flammarion sugerează un fel de încarnare interstelară. J.B. Haldane (1892-1964) este un autor semnificativ care împărtășește viziunea lui Fedorov și a lui Flammarion, potrivit căreia omul nu poate progresa, atâta timp cât el este limitat la planeta Pământ. Haldane a fost implicat în cercetarea din genetică și biologie, fundamentând totodată eugenia și fiind în același timp un marxist activist. C.S. Lewis spunea că Aldous Huxley, când a scris *Minunata lume nouă.,* l-a avut în minte pe Haldane. Irlandezul J.D. Bernal (1901-1971), a fost un savant implicat în matematica cristalografiei razelor X, care a devenit o tehnică în analiza chimică. A fost un comunist dedicat și un admirator al URSS. în anul 1953 a primit Premiul Stalin pentru pace. Bernal continuă linia lui Haldane, arătând că progresul se poate realiza numai prin colonizarea spațiului cosmic. Acest lucru se va întâmpla odată cu mecanizarea

omului, care va dobândi astfel puteri sporite.[251]

Charles Rubin, după ce face prezentarea acestor gânditori, care au prefațat filosofia transumanistă, realizează o critică pertinentă la adresa ideilor lor. El arată că progresul este asociat cu evoluționismul (deși Darwin nu a folosit cuvântul progres, ci schimbare în cadrul evoluției). Totodată, Rubin evidențiază cum acești gânditori pre-tran- sumaniști asociază progresul cu necesitatea depășirii condiției umane, iar aceasta se poate întâmpla prin interacțiunea cu civilizațiile extraterestre. După această evaluare critică, Rubin realizează o serioasă critică a lucrărilor scrise de trei reprezentanți semnificativi ai viziunii transumaniste: Eric Drexler, Hans Moravec și Ray Kurzweil. Rubin concluzionează, arătând necesitatea unei atitudini mai smerite care
poate constitui temeiul descoperirii și împlinirii vocației omului, nu printr-un demers luciferic, folosind tehnologia, cu încrederea doar în propriile forțe, ci printr-o omenie care să reflecte bucuria comuniunii si frumusețea vieții. > > *f*

Unii cercetători din domeniul eticii care vizează implicațiile bio- tehnologiilor consideră că distincția dintre terapie și întărire a puterilor omului prin tehnologie ar putea fl un reper pentru o atitudine etică în exercitarea biotehnologiilor. Acesta ar putea fl un reper, însă nu este suficient. Leon Kass, fost președinte al Consiliului de Biote- tică din SUA, afirma că nu este suficientă distincția dintre terapie și întărire a puterilor naturale ale omului prin tehnologie, pentru că s-ar putea induce ideea că în mod automat tot ceea ce este terapeutic este corect din punct de

251 Detalii despre gânditorii care au pregătit cadrele filosofici transumaniste pot fi consultate la Charles RUBIN, *Eclipse of Man. Human Extinction and the Meaning ofProgress*, Encomter, New York, 2014.

vedere etic. însă lucrurile sunt mult mai nuanțate și ar trebui să ne concentrăm pe întrebarea: ce este bine și ce este rău în folosirea biotehnologiilor, inclusiv în actul terapeutic?

Transumanismul afirmat prin manifestului lui Nick Bostron, merge în mod explicit pe linia consolidării puterilor omului prin tehnologie, pe lărgirea capacităților omului prin tehnologiile actuale astfel încât să fie depășite limitele fizice date de trupul omenesc și cele ale gândirii date de creierului natural. Tehnologia ne eliberează de condiționările biologiei. în această înțelegere există o diferență față de viziunea *transumanistâ* a lui Teilhard de Chardin și a lui Julien Huxley. Teilhard de Chardin folosește cuvântul *transumanism* în 1950, dar el îl înțelege ca fiind împlinirea unei evoluții biologice. Julien Huxley, un agnostic, apreciat de Teilhard de Chardin, folosește termenul de *transumanism* înțelegând prin el depășirea condiției umane, tehnologia contribuind la crearea unei specii superioare lui *homo sapiens.* Atât Teilhard de Chardin cât și Julien Huxley văd în *transumanism* împlinirea destinului omului, dar prin intensificarea evoluției biologice, nu prin eliberarea de biologie ca în cazul tendințelor cultivate de mișcările transumaniste de astăzi.

>Teilhard de Chardin afirmă că unificarea socială a oamenilor va fi intensificată prin tehnologie, întrucât nimeni și nimic nu poate împiedeca progresul social care va conduce la o tot mai sporită interdependență și coeziune între oameni. Pentru Teilhard de Chardin, tehnologia va permite o interacțiune tot mai puternică cu conștiința umană, întrucât acestea se află într-o relație simbiotică. Totodată, tehnologia va facilita o relație mai eficientă între minte și lumea materială, precum și între minte și trupul uman. Asumând logica tehnologică bazată pe eficiență, Teilhard de Chardin menționează că prin tehnologie se va ajunge la un maxim de conștiință cu un minim de efort.

Convergența și unificarea tuturor se realizează prin mișcarea orientată către Punctul Omega. Opoziția dintre întreg și parte va fi depășită prin realizarea noosferei (un fel de minte colectivă a întregii umanități). La realizarea noosferei, tehnologia joacă un rol semnificativ. Noosfera reprezintă cea mai importantă treaptă în progresul lumii și al umanității. Personalizarea noosferei reprezintă o premisă a eshatologiei istoricizate a lui Teilhard de Chardin. Prin personalizarea noosferei se obține un ultra-om sau trans-om care este atras puternic și, odată cu el, prin forțele evoluției către Punctul Omega. Astfel, atât lumea cât și omul își împlinesc destinul integrându-se în Hristosul cosmic. Trans-omul se împlinește în acest Hristos cosmic.

Pe această linie, Teilhard de Chardin încurajează dezvoltarea tehnologiei, afirmând că dincolo de unificarea socială, ea reprezintă o întărire a condiției biologice a omului, iar cine folosește tehnologia în acest sens contribuie la integrarea umanității în Hristosul cosmic. Astfel tehnologia

este văzută ca o materializare a viziunii creștine[252].

David Grumett consideră că, deși, Teilhard de Chardin poate fi considerat un proto-părinte al *transumanismului,* acesta nu a fost valorificat suficient de reprezentanții *transumanismului* de astăzi. El încearcă să stabilească anumite similitudini între viziunea lui Teilhard de Chardin și cea a lui Ray Kurzweil. Teilhard de Chardin arată că trans-omul este un rezultat al evoluției biologice, de la simplu la complex. Ray Kurzweil arată că inteligența evolutivă împlinită în inteligența artificială, se va realiza prin evoluția lui *homo sapiens* și a celorlalte specii non-umane plecând de la specia *homo sapiens.* Prin om, inteligența artificială se va răspândi în întregul univers. Teilhard de Chardin afirmă noosfera ca o minte colectivă a întregii umanități, o conștiință de tip reticular care înconjoară tot pământul. Kurzweil vorbește de World Wide Web ca despre o rețea a informațiilor care înconjoară întregul pământ.

In studiul *The Death Barrier and Co-Reflection,* Teilhard de Chardin consideră că moartea va fi depășită prin evoluția umanității, veșnicia putând fi dobândită printr-o realitate a unei inteligențe, dincolo de trupul omenesc. Această realitate poate fi dobândită în noosferă și pentru prima dată, ceea ce el numește trans-umanitatea va trăi veșnicia nu doar ca o promisiune, ci ca o existență permanentă. *Viziunea transumanistă a lui Teilhard de Chardin exprimă dobândirea veșnicieiprintr-un fel de depășire a condiționărilor date de*

252 Michael Burdett, „Contextualizing a Christian Perspective on Transcendence and Human Enhancement", în Ronald Cole-Turne, *Transhumanism and Transcendence: Christian Hope in an Age of Technological Enhancement,* Georgetown University Press, Washington DC, 2011, pp. 32-33.

trupul omenesc printr-un fel de transfer spiritual al umanității într-o nouă sferă a existenței.

Astfel, moartea nu mai este depășită prin asumarea Crucii, printr-o viață duhovnicească, ci printr-un proces evolutiv care presupune îmbunătățirea capacităților fizice și cognitive ale omului. Pe această linie se înscrie și Ray Kurzweil.
In timp ce Punctul Omega reprezintă pentru Teilhard de Chardin, împlinirea destinului lumii și al omului prin integrarea acestora în Hris- tosul cosmic, pentru Ray Kurzweil singularitatea este circumscrisă istoriei. Nu există transcendență. Nu este nevoie de o realitate transcendentă pentru împlinirea menirii lumii și a omului. Singularitatea, preconizată de Kurzweil în jurul anului 2045, va reprezenta acel punct de cotitură de la care destinul omului va fi marcat de o modificare ireversibilă a tehnologiilor, astfel încât condiția lui *homo sapiens* va fi depășită. Acest lucru se întâmplă întrucât inteligența nu este condiționată de un substrat biologic. Inteligența cuantificată în modelul informației poate fi extrasă din trup (dar ea nu se află în trup) și plasată în calculator. încărcând memoria și inteligența creierului uman într-un calculator se va ajunge la o interferență între inteligența omului și inteligența artificială, arătând astfel că viitoarele mașini vor fi spiritualizate și umanizate, chiar dacă ele nu vor avea texturi biologice.

Reprezentanții umanismului, istoricizând în mod radical eshato- logia, convertind tot ceea ce este legat de o realitate transcendentă în ceva imanent, se opun credinței Tradițiilor religioase, întrucât *transumanismul* este văzut ca o religie care realizează promisiunea de împlinire a omului, inclusiv biruința asupra suferinței, a morții. Acest lucru se face într-

un spirit luciferic, perpetuând aceeași stare de spirit înrădăcinată în trufie, întemeiată pe dorința de a deveni dumnezeu fără Dumnezeu, un hiperumanism (termen folosit de Deané Drummond pentru a descrie spiritul prometeic al *transumanismului).* Pentru *tran- sumaniști,* credințele tradiționale care presupun transcendența, reprezintă ceva învechit, realități retrograde care împiedică progresul, sunt luddiste pentru că sunt critice la adresa tehnologiei. în această atitudine se poate observa dimensiunea religioasă a tehnologiei, împlinită prin *transumanism.*

Ted Peters arată că *transumaniștii* cred că

„[...] religia este luddistă [...]. Kurzweil în stilul său prometeic se angajează într-o luptă cu religia tradițională, pe care o consideră raționalizarea morții, transformată în ceva bun. Pentru a atinge singularitatea trebuie depășită această înțelegere a morții. Pentru aceasta religia trebuie eliminată. Veșnicia cibernetică nu poate fi dobândită decât prin eliminarea credinței în transcendent”[253].

253 Ted PETERS, „Progress and Provolution. Will Transumanism Leave Sin Behind?”, în Ronald COLE-TURNE, *Transhumanism and Transcendence: Christian Hope in an Age of Technological Enhancement,* Georgetown University Press, Washington DC, 2011, pp. 72- 73. Identitatea fluidă a omului, felul în care ea se manifestă prin transformarea acestuia într-un *cyborg* este evaluată critic de Stephen Garner în studiul *The Hopeful Cyborg,* evidențiindu-se optimismul exacerbat al *transumanismului* prin care se promovează iluzia că integrând rezultate ale nanotehnologiilor , biotehnologiilor, tehnologiilor informației s-ar putea modifica natura omului, transformându-1 pe acesta într-un *cyborg.* Totodată, evaluarea critică a felului prin care *transumanismul* ce promovează ideologia de gen prin realizarea *cyborg-\A\Ti,* se poate regăsi în studiul *Articifical Wombs and Cyborg Births. Postgenderism and Theology,* realizat de Jeanine Bates. Poziția conform căreia omul este doar un transanimai care va deveni un *cyborg* este evaluată critic în studiul *Taking Leave of the Animal? The Theological and Ethical Implications of Transumanism Projects,* realizat de

Transumanismul, *criticând religia tradițională, invocând necesitatea eliminării religiei tradiționale, se impune ca religia tehnologiei în lumea de astăzi. Toate promisiunile de tip religios sunt îndeplinite în mod autonom, prin tehnologie, fără o angajare a omului în ceea ce presupune depășirea condiționărilor date de păcat. Logica Crucii este substituită de cea a comodității. întreaga simbolistică a* transumanismului *este de tip religios.* Transumanismul *impune o tiranie a momentului, a trăirii vieții într-o succesiune de instantanee, fiind religia prizonieratului omului în duhul lumii, riguros organizat prin tehnologie astfel încât orice speranță sau orientare către transcendent să fie retezată.*

Brent Waters menționează că „[...] Francis Fukuyama are dreptate insistând că *transumanismul* arată ca un cult mizerabil, nefiind doar cea mai periculoasă idee, ci și în mod esențial o religie idolatră, promovând o mântuire prin puterile autonome ale omului. Costul unei mântuiri presupune autenticitatea și frumusețea a tot ceea ce este omenesc, înseamnă distrugerea omului în numele salvării lui. în ciuda retoricii despre nemurire, *transumanismul* este o religie a predicării înaintării spre moartea omului. Pentru a trăi veșnic ca *cyborg,* omul trebuie mai întâi să moară în tot cea ce are el mai autentic. *Transumanismul* reprezintă religia ontologiei tehnologice nihiliste”[254].

Celia Deane Drummond.

254 Brent WATERS, „Whose Salvation? Which Eschatology? Transumanism and Christianity as Contending Salvific Religious”, în Ronald COLE-TURNE, *Transhumanism and Transcendence: Christian Hope in an Age of Technological Enhancement,* Georgetown University Press, Washington DC, 2011, pp. 173-174. Studii semnificative în evaluarea critică a *transumanismulm* din perspectiva teologiei creștine sunt cele ale lui Gerald

Transumanismul, cu tot demersul său de emancipare de sub tutela unei Tradiții religioase, în numele progresului tehnologic, nu face decât să exprime o nouă formă de religiozitate. Promisiunile *transumanismului* de depășire a condiției umane, de biruință asupra bolii, bătrâneții și morții nu țin de competența științei. Tinerețea fără bătrânețe și viața fără de moarte, raiul pământesc promise utopic de către *transumanism* sunt deziderate promovate mai degrabă propagandistic, decât realități argumentate, respectând exigențele științifice. *Transumanismul* invocă autoritatea stiintei, însă demersul său este non-stiin- țific, întrucât esența viziunii transumaniste este de natură religioasă. *Transumanismul* este una din religiile seculare reprezentative ale lumii de astăzi. Mediile tehnologice actuale interiorizează, organizează și promovează într-un mod riguros duhul lumii. *Transumanismul* ca religie a tehnologiei exprimă acest duh al lumii, materializând, inclusiv, prin aplicațiile tehnologiilor convergente din societatea tehnicizată actuală spiritul demiurgic și prometeic al autonomiei, al încrederii în propriile puteri, eliminând sistematic Crucea din existenta lumii. însă fără Cruce nu există mântuire si înviere. Păcatul si > > J moartea au fost biruite prin Cruce, iar biruința morții se face prin asumarea ei în duh de răstignire față de spiritul acestei

McKenny, *Transcendence, Technological Enhancement and Christian Theology* și Ronald Cole Turner, intitulat *Transumanism and Christianity.* Un excelent studiu despre caracterul idolatru al tehnologiei ca religie este cel al lui Jacques Ellul, *On Idolatry,* din volumul colectiv editat de Stephen Barton intitulat *Idolatry,* publicat de Clark Publishing, New York, 2007 (pp. 228-245). Goddard arată că Ellul relaționează idolatria cu puterea. El face o legătură între idoli și puteri care pretind că sunt atotputernice, capabile să ofere mântuirea omului. Aceste puteri pretind recunoaștere și închinare din partea oamenilor, considerându-se în acest fel dumnezei.

lumi. în felul acesta suntem chemați să devenim prin viață martori ai lui Hristos Cel răstignit și înviat. Oricine este tentat să se lase fascinat și amăgit de promisiuile utopice ale *transumanismului* să ia aminte și să-și înalțe inima către Hristos, învierea și Viața lumii „[...] Care a înviat din morți *cu moartea pe moarte călcând'*

.Bibliografie

1. Achterhuis, Hans, *American philosophy of technology: the empirical turn,*
   Indiana University Press, Bloomington, 2001.
2. Adams, Judith A., *The American Amusement Park Industry A history of*
   Technology and Thrills, Twayne Publishers, Boston, 1991.
3. Agar, Jon, *The Government Machine: A Revolutionary History of the Com*
   puter, MIT Press, Cambridge, 2003.
4. Agar, Nicholas, *Humanity's End: Why We Should Reject Radical Enhance*
   ment, MIT Press, Cambridge, Mass., London, 2010.
5. Alcorn, Paul A., *Practical Ethics for a Technological World,* Prentice-Hal,
   Upper Saddle River, New Jersey, 2001.
6. Allenby, Braden R., Sarewitz, Daniel R., *The Techno-Human Condition,*
   MIT Press, Cambridge, 2011.
7. Annesh, A., *Virtual Migration the Programming of Globalization,* Duke
   University Press, Durham, 2006.
8. Aronowitz, Stanley, Martinsons, Barbara, Menser, Michael, *Technosci*
   ence and Cyberculture, Routledge, New York, 1996.
9. Arthur, Brian W., *The Nature ofTechnology: What It Is and How It Evolves,*
   Free Press, New York, 2009.
10. Ayers, Drew, *Spectacular Posthumanism: The Digital Vernacular of Visual*
    Effects, Bloomsbury Academic, New York, 2019.
11. Ayres, Ian, *Super Crunchers: Why Thinking by Numbers*

is the new Way
to be Smart, Bantam, New York, 2007.
12. Bainbridge, William, *An Information Technology Surrogate for Religion:*
The Veneration of Deceased Family in Online Games, Palgrave Macmillan, Basingstoke, 2014.
13. Bainbridge, William Sims, *Dynamic Secularization: Information Tech*
nology and the Tension Between Religion and Science, Springer International Publishing, Cham, 2017.
14. Baird, Davis, Nordmann, Alfred, Schummer, Joachim (eds), *Discove*
ring the Nanoscale, IOS Press, Amsterdam, 2004.
15. BALLARD, Duncan, *eTheology: Explorations in Computer Mediated The*
ological Reflection, Sf. Michael's Theological College, Cardiff, 2007.
16. Banchspies, Wenda K., Croissant, Jenifer, Restivo, Sal, *Science, Techno*
logy and Society, Blackwell Publishing, Oxford, 2006.
17. Bandt, Ros, Duffy, Michelle, Mackinnon, Dolly, *Hearing Places: Sound,*
Place, Time and Culture, Cambridge Scholars, Newcastle, 2009.
18. Barrington, Nevitt, McLuhan, Maurice, *Who Was MarshallMcLuhan?,*
Stoddart, Toronto, 1995.
19. Beale, Gregory K., *We Become What We Worship: A Biblical Theology of*
Idolatry, Intervarsity Press, Downers Grove, 2008.
20. Belgrad, Daniel, *The Culture of Spontaneity: Improvisation and the Arts in*
Postwar America, University of Chicago Press, Chicago;

London, 1998.
21. Bell, Daniel, *The Coming of Post-industrial Society: A Venture in Social*
Forecasting, Basic Books, New York, 1973.
22. Benedetti, Paul, de Hart, Nancy, *Forward Through the Rearview Mirror:*
Reflections on By Marshall McLuhan, Prentice Hall, Toronto, 1996.
23. Berezin, Alexander (auth.), Institute of Physics (Publisher), *Digital Informatics and Isotopic Biology: Self-organization and Isotopically Diverse Systems in Physics, Biology and Technology,* IOP Publishing, Bristol [England], 2016.
24. Betancourt, Michael, *The Critique of Digital Capitalism: An Analysis of the Political Economy of Digital Culture and Technology,* Punctum books, Brooklyn, NY, 2015.
25. Beynon, Meurig (editor), Nehaniv, Chrystopher L., Dautenhahn, Kerstin, International Conference on Cognitive Technology (auth.), *Cognitive Technology: Instruments of Mind 4th International Conference, CT2001 Coventry, UK, August 6-9, 2001 Proceedings,* Springer, Berlin, 2001.
26. Bijker, Weibe E., Pinch, Trevor J., Hughes, Parke, Thomas, *The Social*
Construction of Technological Systems: New Directions in the Sociology and History of Technology, MIT Press, London, 2001.
27. Bijker, Wiebe E, Hughes, Thomas P., Pinch, Trevor, *The Social Construction of Technological Systems: New Directions in the Sociology and History of Technology,* MIT Press, Cambridge, 1987.
28. Black, Daniel, *Embodiment and Mechanisation: Reciprocal Understandings of Body and Machine from the*

Renaissance to the Present, Ashgate, Burlington, SUA, 2014.
29. Bloch, Ernst, *The Spirit of Utopia,* Stanford University Press, Stanford, Calif., 2000.
30. Boden, Margaret *N,AI: Its Nature and Future,* Oxford University Press, Oxford, 2016.
31. BoHrne, Gernot, Shingleton, Cameron, *Invasive Technification: Critical Essays in the Philosophy of Technology,* Bloomsbury Academic, London, 2012.
32. Bolonkin, Alexander, *Universe, Human Immortality and Future Human Evaluation,* Elsevier, London, 2012.
33. Boorstin, Daniel J., *The Image: A Guide to Pseudo-Events in America,* Harper and Row, New York, 1961.
34. Boorstin, Daniel J., *The Republic of Technology: Reflections on our future community,* Harper and Row, New York, 1978.
35. Borck, Brian, *Christian Ethics in a Technological Age,* William B. Eerdmans Publishing, Grand Rapids, Michigan, 2010.
36. Borgmann, Albert, *Power Failure. Christianity in the Culture of Techno logy,* Brazos Press, Grand Rapids, Michigan, 2003.
37. Borgmann, Albert, *Technology and the Character of Contemporary Life: A Philosophical Inquiry,* University of Chicago Press, Chicago, 1984.
38. Borsook, Paulina, *Cyberselfish: A Critical Romp through the Terribly Libertarian Culture of High Tech,* Brown,

London, 2000.
39. Botz-Bornstein, Thorsten, *Virtual Reality: The Last Human Narrative?,*
Brill Rodopi, Boston, 2016.
40. Braidotti, Rosi, *The posthuman,* Polity, Cambridge, 2013.
41. Braun, Ernest, *Technology in Context: Technology Assessment for Managers,* Routledge, London, 1998.
42. Brock, Brian, *Christian Ethics in a Technological Age,* William B. Eerd-
mans Publishing, Grand Rapids, Michigan, 2010.
43. Brockman, John, *Digerati: Encounters with the Cyber Elite,* Hardwired,
San Francisco, 1996.
44. Buchanan, Allen E., *Beyond Humanity? The Ethics of Biomedical Enhancement,* Oxford University Press,
Oxford, 2011;
45. Burdett, Michael S., *Eschatology and the Technological Future,* Routledge,
New York, 2017;
46. Burdett, Michael S., *Technology and the Rise of Transhumanism: Beyond*
Genetic Engineering, Grove Books Limited, Cambridge, 2014;
47. Burke, James, *Connections,* Brown Company, Boston, 1978;
48. Campbell, Heidi A., *Digital religion. Understanding religious practice in*
new media worlds, Routledge, New York, 2013;
49. Carlson, Bernard, Bijker, Wiebe E., Law, John, *Shaping Technology/ building Society Studies in Sociotechnical Change,* MIT Press, Cambridge, 1992;
50. Carpenter, Edmund, *They Became What They Beheld,*

Outerbridge and
Dienstfrey, New York, 1970;
51. Carr, Nicholas, *Cușca de sticla,* Ed. Publica, București, 2014;
52. Carr, Nicholas, *Superficialii. Efectele internetului asupra creierului uman,*
Ed. Publica, București, 2012;
53. Carr, Nicholas G., *The Big Switch: Rewiring the World, from Edison to*
Google, W. W. Norton Company, New York 2008;
54. Casper, Steven, *Creating Silicon Valley in Europe Public Policy towards New Technology Industries,* Oxford
University Press, Oxford, 2007;
55. Castells, Manuel, *The Informational City,* Basil Blackwell,
Oxford, 1989;
56. Castells, Manuel, *The rise of the Network Society,* Blackwell, Oxford,
1996;
57. Castro, José Esteban, Gomes, Luis, Fowler, Bridget, *Time, Science and*
the Critique of Technological Reason: Essays in Honour of Herminio Martin, Palgrave Macmillan, Hampshire, 2018;
58. Cawkell, Anthony E., *This Is IT,* Aslib, London, 1992;
59. Chastenet, Patrick, *Entretiens avec Jacques Ellul,* La Table Ronde, Paris,
1995;
60. Chastenet, Patrick, *Jacques Ellul, Penseur Sans Frontières,* L'esprit du Temps, Le Bouscat, 2005;
61. Chastenet, Patrick, *Sur Jacques Ellul,* L'Esprit du Temps, Bordeaux-Le
Bouscat, 1994;
62. Classen, Constance, *The Deepest Sense: A Cultural*

History of Touch, University of Illinois Press, Urbana, 2012.
63. Cole-Turner, Ronald (coord.), *Transhumanism and Transcendence. Christian Hope in an Age of Technological Enhancement,* Georgetown University Press, Washington DC, 2011;
64. Colvile, Robert, *The Great Acceleration: How the World Is Getting Faster, Faster,* Bloomsbury, New York, 2016;
65. Combs, C. Scott, *Deathwatch: American Film, Technology, and the End of Life,* Columbia University Press, New York, 2014;
66. Cooper, Simon, *Technoculture and Critical Theory: In the Service of the Machine?,* Routledge, New York, 2002;
67. Cornes, Natalie, *Image and Presence: A Christological Reflection on Iconoclasm and Iconophilia,* Stanford University Press, Stanford, California, 2017;
68. Crowley, David J., Heyer, Paul, *Communication in History: Technology, Culture, Society,* 6th Ed., Allyn and Bacon, Boston, 2011;
69. Davis, Ellen E, *Scripture, Culture, and Agriculture an Agrarian Reading of the Bible,* Cambridge University Press, Cambridge - New York, 2009;
70. Deane-Drummond, Celia, *Technofutures, Nature, and the Sacred: Transdisciplinary Perspectives,* Ashgate, Burlington, VT, 2015;
71. Dertouzos, Michael L., *What Will Be: How the New World of Information Will Change Our Lives,* Piatkus, London, 1998;

72. Dery, Mark, *Escape Velocity: Cyberculture at the End of the Century,* Grove Press, New York, 1996;
73. Dery, Mark, *Flame Wars: The Discourse of Cyberculture,* Duke Univer
sity Press, Durham, 1994;
74. Detweiler, Craig, *iGods. How technology shapes our spiritual and social*
lives, Brazos Press, Grand Rapids, Michigan, 2013;
75. Dinello, Daniel, *Technophobia,* University ofTexas Press, Austin, 2005;
76. Donaldson, Steve, Cole-Turner, Ronald (eds), *Christian Perspectives on*
Transhumanism and the Church: Chips in the Brain, Immortality, and the World of Tomorrow, Palgrave Macmillan, Hampshire, 2018;
77. Durbin, Paul T, Mitcham, Carl, Society for Philosophy & Technology
(U.S.), *Research in Philosophy & Technology: An Annual Compilation of Research,* vol. 1, 1978, Jai Press, Greenwich, Conn., 1978;
78. Durbin, Paul T, *Broad and Narrow Interpretations,* Kluwer Academic
Publishers, Dordrecht, 1990;
79. Durbin, Paul T, *Philosophy of Technology: Practical, Historical, and Other Dimensions,* Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, 1989;
80. Dusek, Vai, *Philosophy of technology: an introduction,* Blackwell Pub, Malden, MA, 2006;
81. Ellul, Dominique, *Hommage à Jacques Ellul,* Imprimerie Calingaert, Paris, 2004;
82. Ellul, Jacques, *Anarchie et Christianisme,* Atelier de Creation Libertaire,

Lyon, 1998;
83. Ellul, Jacques, *Anarchy and Christianity,* W.B. Eerdmans, Grand Rapids,
Mich., 1991;
84. Ellul, Jacques, *Apocalypse: The Book of Revelation,*
Seabury Press, New York, 1997;
85. Ellul, Jacques, *Autopsie de la Revolution,* Caiman Lèvy, Paris, 1969;
86. Ellul, Jacques, *Autopsy of Revolution,* Knopf, New York, 1971;
87. Ellul, Jacques, *Ce Dieu injuste...?: Théologie chrétienne pour le people d'Israël, Arlèa,* Paris, 1991;
88. Ellul, Jacques, *De la révolution aux révoltes,* Caiman Lèvy, Paris, 1972;
89. Ellul, Jacques, *False Presence of the Kingdom,* Seabury Press, New York, 1972;
90. Ellul, Jacques, *Histoire de la propaganda,* PUE Paris, 1976;
91. Ellul, Jacques, *Histoire des institutions,* 5 vol., PUE Paris, 1991;
92. Ellul, Jacques, *Hope in the time of abandonment,* Seabury Press, New York, 1973;
93. Ellul, Jacques, *Islam et judéo-christianisme,* PUE Paris, 2004;
94. Ellul, Jacques, *Jesus and Marx: from Gospel to Ideology,* Eerdmans, Grand
Rapids, 1988,
95. Ellul, Jacques, *L'Apocalypse : Architecture en mouvement,*
Desclèe de Brouwer, Paris, 1975.
96. Ellul, Jacques, *L'Esperance oubliée,* Gallimard, Paris, 1972;

97. Ellul, Jacques, *L'homme et l'Argent,* Delachaux, Neuchâtel, 1954;
98. Ellul, Jacques, *L'Impossible Pière,* Le Centurion, Paris, 1971;
99. Ellul, Jacques, *La Foi au prix du Doute,* Hachette, Paris, 1980;
100. Ellul, Jacques, *La Parole Humiliée,* Seuil, Paris, 1981;
101. Ellul, Jacques, *La raison d'être. Méditation sur l'Ecclesiaste,* Seuil, Paris, 1987;
102. Ellul, Jacques, *La Subversion Du Christianisme,* Seuil, Paris, 1984;
103. Ellul, Jacques, *La Technique ou l'Enjeu de siècle,* Armand Colin, Paris, 1954;
104. Ellul, Jacques, *Le fondement thèologique du droit,* Delachaux, Neuchâtel, 1946;
105. Ellul, Jacques, *Le livre de Jonas,* Cahiers Bibliques de Foi et Vie, Paris, 1952;
106. Ellul, Jacques, *L'empire Du Non-sens : L'art Et La Société Technicienne,* PUF, Paris, 1980;
107. Ellul, Jacques, *Les combats de la liberté,* Geneve, Labour et Fides, 1984;
108. Ellul, Jacques, *L'idéologie Marxiste Chrétienne,* Le Centurion, Paris, 1979;
109. Ellul, Jacques, *Money and Power,* Wipf and Stock, New York, 2009;
110. Ellul, Jacques, *On freedom, Love, and Power,* University of Toronto Press, Toronto; Buffalo, 2010;
111. Ellul, Jacques, *Prayer and Modern Man,* Seabury Press, New York, 1973;
112. Ellul, Jacques - *Presence of the Kingdom in the modern world.* Cascade Books, Eugene, Oregon, 2016;

113. Ellul, Jacques, *Propaganda: The Formation of Mens Attitudes,* Vintage Books, New York, 1973;
114. Ellul, Jacques, *Reason for Being: A Meditation on Ecclesiastes,* Eerdmans Publishing, Grand Rapids, Michigan, 1990;
115. Ellul, Jacques, *Technological system,* Continuum Publishing Corporation, New York, 1980.
116. Ellul, Jacques, *The New Demons,* Oxford: Mowbrays, London, 1975;
117. Ellul, Jacques, *The Political Illusion,* Vintage Books, New York, 1972;
118. Ellul, Jacques, *The Politics of God and the Politics of Man,* Eerdmans, Grand Rapids, 1977;
119. Ellul, Jacques, *The reason for Being: A Meditation on Ecclesiastes,* Eerdmans, Grand Rapids, Mich., 1990;
120. Ellul, Jacques, *The technological Bluff,*Eerdmans, Grand Rapids, Mich., 1990;
121. Ellul, Jacques, *The Technological Society,* Jonathan Cape, London, 1965;
122. Ellul, Jacques, *The Theological Foundation of Law,* SCM Press, London, 1961;
123. Ellul, Jacques, *To Will & to Do; an Ethical Research for Christians,* Pilgrim Press, Philadelphia, 1969;
124. Ellul, Jacques, *Trahison De EOccident,* Princi Negue, Pau, 2003;
125. Ellul, Jacques, *What I believe,* W.B. Eerdmans, Grand Rapids, 1989;
126. Ellul, Jacques, Baty, Claude, *Mort et espérance de la résurrection : conférences inédites de Jacques Ellul,* Olivétan, Lyon, 2016;
127. Ellul, Jacques, Ellul, Yves, Rognon, Frédéric, *Théologie Et Technique : Pour Une Éthique De La Non-puissance,*

Labor et fides, Genève, 2014;
128. Ellul, Jacques, Vanderburg, Willem H., *On Being Rich and Poor,* University Of Toronto Press, Toronto, 2014;
129. Eriksen, Thomas Hylland, *Tyranny of the Moment : Fast and Slow Time in the Information Age,* Pluto Press, London, 2001;
130. Fasching, Darrell J., *The Thought of Jacques Ellul: A Systematic Exposition,* E. Mellen Press, New York, 1981;
131. Feenberg, Andrew, *Alternative Modernity. The Technical Turn in Philosophy and Social Theory,* University of California Press, Berkeley, 1995;
132. Feenberg, Andrew, *Questionning Technology,* Routledge, London; New York, 1999;
133. Fellows, Roger, *Philosophy and Technology,* Cambridge University Press, Cambridge, 1995;
134. Ferré, Frederick, *Technology and Religion,* Jai Pres, London, 1990;
135. Fischer, Hervé, *Digital Shock: Confronting the New Reality,* McGill-Queen's University press, Montreal, 2006;
136. Fisher, Eran, *Media and New Capitalism in the Digital Age: The Spirit of Networks,* 1st ed., Palgrave Macmillan, Basingstoke, 2010;
137. Flanagan, Victoria, *Technology and identity in young adult fiction the posthuman subject,* Palgrave Macmillan, Basingstoke, SUA, 2014;
138. Franssen, Maarten, Vermaas, Pieter E., Kroes, Peter, Meijers, Anthonie W.M., *Philosophy of Technology after the Empirical Turn,* Springer, Cham, 2016;
139. Frechette, Julie D., Williams, Rob, *Media Education for a Digital Generation,* Routledge, New York, 2016;
140. Gallagher, Shaun, *How the Body Shapes the Mind,* Clarendon, Oxford, 2005;

141. Garrigou-Lagragne, Madeleine, *In Season, out of Season: An Introduction to the Thought of Jacques Ellul,* Harper and Row, San Francisco, 1982;
142. Gehlen, Arnold, *Man in the Age of Technology,* Columbia University Press, New York; Guildford, 1980;
143. George, Susan Ella, *Religion and Technology in the 21st Century: Faith in the E-World,* Information Science Publishing, Hershey, 2006;
144. Gheorghiu, Constantin Virgil, *Ochiul American,* Ed. Agaton, Făgăraș, 2013;
145. Gheorghiu, Constantin Virgil, *Ora 25,* Ed. Gramar, București, 2004;
146. Gill, David W., *The Word of God in the Ethics of Jacques Ellul,* Scarecrow Press, Metuchen; London, 1984;
147. Goddard, Andrew, *Living the World, resisting the world: the life and thought of Jacques Ellul,* Paternoster, Carlisle, 2002;
148. Graham, Gordon, *The Internet: A Philosophical Inquiry,* Routledge, New York, 2003;
149. Gray, John, *The Immortalization Commission: Science and the Strange Quest to Cheat Death,* Farrar, Straus and Giroux, New York, 2011;
150. Greenman, Jeffrey P., Schuchardt, Read Mercer, TOLY, Noah, *Understanding Jacques Ellul,* James Clarke, Cambridge, 2013;
151. Grint, Keith, Woolgar, Steve, *The Machine at Work: Technology, Work and Organization,* Polity Press, Cambridge, 1997;
152. GROOTHUIS, Douglas, *Jars of Clay or Chips of Silicon,* Chicago, 2005;
153. Grosswiler, Paul, *The Method Is the Message: Rethinking McLuhan through Critical Theory,* Black Rose

Books, Montreal, 1998;
154. Gunderson, Keith, *Mentality and Machines,* 2nd ed., Croom Helm, London, 1985;
155. Halpin, Harry, Monnin, Alexandre, *Philosophical Engineering: Toward a Philosophy of the Web,* Wiley-Blackwell, Oxford, 2014;
156. Hanks, Joyce Main, *The Reception of Jacques Ellul's Critique ofTechnology: An Annotated Bibliography of Writings on His Life and Thought (books, Articles, Reviews, Symposia),* Edwin Mellen Press, Lewiston, 2007;
157. Hansell, Gregory R., Grassie, William, Blackford, Russell, *H±: Transhumanism and Its Critics,* Metanexus Institute, Philadelphia, PA, 2011;
158. Hansson, Sven One, *The Role ofTechnology in Science: philosophical Perspective,* Springer, Dordrecht Netherlands, 2015;
159. Hauskeller, Michael, *Mythologies of Transhumanism,* Palgrave Macmillan, Cham, Switzerland, 2016;
160. Hayles, Katherine N., *How We Became Posthuman Virtual Bodies in Cybernetics, Literature, and Informatics,* University of Chicago Press, Chicago, 1999;
161. Hefner, Philip, *Technology and human becoming,* Fortress Press, Minneapolis, 2003;
162. Herzfeld, Noreen, *Technology and Religion: Remaining Human in a Co-created World,* Templeton Press, West Conshohocken, 2009;
163. Hickman, Larry A., *Philosophical Tools for Technological Culture: Putting Pragmatism to Work,* Indiana University Press, Bloomington, 2001;
164. Hipps, Shane, *Flickering Pixels: How Technology Shapes Your Faith,* Zondervan, Grand Rapids, Michigan, 2009;
165. Holloway, James Y., *Introducingjacques Ellul,* Eerdmans,

New York, 1970;
166. Horn, Stacy, *Cyberville: Clicks, culture, and the creation of an online town,* Warner Books, New York, 1998;
167. Horsfield, Peter G., *From Jesus to the Internet: A History of Christianity and Media,* John Wiley & Sons Inc., Malden, MA, 2015;
168. Horvath, Agnes, Roman, Camil, Germain, Gilbert G., *Divinization and Technology: The Political Anthropology of Subversion,* Routledge, London, 2018;
169. Howes, David, *Empire of the Senses: The Sensual Culture Reader,* Berg, Oxford, 2005;
170. Hurduzeu Ovidiu, *UNABOMBER - Profetul ucigaș,* Ed. Logos, București, 2007;
171. Hurduzeu, Ovidiu, *Sclavii fericiți — lumea văzută din Silicon Valley,* Ed. Timpul, Iași 2005;
172. Hurduzeu, Ovidiu, Platon, Mircea, *A treia forță: România profundă,* Ed. Logos, București 2008;
173. Ihde, Don, *Existential Technics,* State University of New York Press, New York, 1983;
174. Jeronimo, Helena Mateus, Garcia, José Luis, Mitcham, Carl, *Jacques Ellul and the Technological Society in the 21st Century,* Springer, Dordrecht, 2013;

175. Jonas, Hans, Herr, David, *The Imperative of Responsibility: In Search of an Ethics for the Technological Age,* University of Chicago Press, Chicago; London, 1984;Jones, Steve G., *CyberSociety: Computer-mediated Communication and Community,* Sage Publications, London, 1995;
176. Jütte, Robert, *A History of the Senses: From Antiquity to Cyberspace,* Polity, Cambridge, 2005;
177. Kahn, Peter H., *Technological Nature: Adaptation and the Future of Human Life,* MIT Press, Cambridge, 2011;
178. Kaplan, David M., *Readings in the Philosophy of Technology,* Rowman & Littlefield, Lanham, Md.; Oxford, 2004;
179. Keller, Evelyn Fox, *The Century of the Gene,* Harvard University Press, Cambridge, 2000;
180. Kelly, Kevin, *Out of Control: The New Biology of Machines, Social Systems and the Economic World,* Addison-Wesley, Boston, 1995;
181. Kelly, Kevin, *What technology wants,* New York, Penguin, 2010;
182. Knight, Christopher, Murphy, Nancy, *Human Identity at the Intersection of Science, Technology and Religion,* Ashgate, Farnham, 2010;
183. Krieger, David J., Belliger, Andréa, *Interpreting Networks: Hermeneutics, Actor-Network Theory & New Media,* transcript Verlag, Bielefeld, 2014;
184. Kroes, Peter, Meijers, Anthonie, *The Empirical Turn in the Philosophy of Technology,* JAI, Amsterdam; London, 2000;
185. Kurzweil, Ray, *The Age of Spiritual Machines: How We Will Live, Work and Think in the New Age of Intelligent Machines,* Phoenix, London, 1999;

186. Kurzweil, Ray, *The Singularity Is near: When Humans Transcend Biology,* Duckworth Overlook, London, 2010;
187. Lash, Scott, *Critique of Information.* SAGE, London; Thousand Oaks, Calif., 2002;
188. Latouche, Serge, *La megamachine,* Ed. *La Découverte,* Paris, 1995;
189. Latour, Bruno, *Science in Action: How to Follow Scientists and Engineers through Society,* Harvard University Press, Cambridge, 1987;
190. Laughlin, Robert B., *The Crime of Reason: And the Closing of the Scientific Mind,* Basic Books, New York, 2008;

191. Lewens, Tim, *Organisms and Artifacts: Design in Nature and Elsewhere,* MIT Press, Cambridge, 2004;Lewin, David, *Technology and the Philosophy of Religion,* Cambridge Scholars, Newcastle, 2012;
192. Lloyd, Seth, *Programming the Universe: A Quantum Computer Scientist Takes on the Cosmos,* Jonathan Cape, London, 2006;
193. Loeve, Sacha (ed.), *French Philosophy of Technology: Classical Readings and Contemporary Approaches,* Springer, Cham, Switzerland, 2018;
194. Logan, Robert K., *The Sixth Language: Learning a Living in the Internet Age,* Stoddart, Toronto, 2000;
195. Londow, George P., *Hypertext: Convergence of Contemporary Critical Theory and Technology,* John Hopkins University Press, Baltimore, 1992;
196. Lovink, Geert, *Networks without a Cause: A Critique of Social Media,* Polity, Cambridge, UK; Malden, Mass., 2011;
197. Mackelar, Calum, *Cyborg mind: what brain-computer and mind-cy- berspace interfaces mean for cyber-neurothics,* Berghahn, New York, 2019;
198. Mackenzie, Donald A. - *Knowing Machines: Essays on Technical Change,* The MIT Press, Cambridge, Massachusetts, 1996;
199. Mackenzie, Donald A., Wajcman, Judy, *The Social Shaping of Technology: How the Refrigerator Got Its Hum,* Open University Press, Milton Keynes, 1985;
200. Marchand, Philip, *MarshallMcLuhan: The Medium and the Messenger: A Biography,* MIT, Cambridge, Mass., 1998;
201. Marcuse, Herbert, *One Dimensional Man: Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society,* Beacon Press, Boston, 1964;

202. Mayor, Adrienne, *Good and Robots: Myths, Machines, and Ancient Dreams of Technology,* Princeton University Press, Princeton, SUA, 2019;
203. Mcghee, George R., *Convergent Evolution: Limited Forms Most Beautiful,* MIT Press, Cambridge, 2011;
204. Mckenny, Gerald P, *Biotechnology, Human Nature and Christian Ethics,* Cambridge University Press, New York, 2018;
205. Mckibben, Bill — *Enough: Staying Human in an Engineered Age,* Times Books, New York, 2003;
206. Mcluhan, Marshall, *Galaxia Gutenberg - Omul și era tiparului,* traducere de L. și P. Năvodaru, Ed. Politică, București, 1975;
207. Mcluhan, Marshall, *Să înțelegem media,* Ed. Curtea Veche, București, 2011;
208. Mcluhan, Marshall, *Scrieri esențiale,* trad. Mihai Moroiu, Ed. Nemira, București, 2015;
209. Mehlman, Maxwell J., *The Price of Perfection: Individualism and Society in Era of Biomedical Enhancement,* John Hopkins University Press, Baltimore, 2009;
210. Mehlman, Maxwell J., *Transhumanist Dreams and Dystopian Nightmares The Promise and Peril of Genetic Engineering,* John Hopkins University Press, Baltimore, 2012;
211. Mercer, Calvin R., Maher, Derek E, *Transhumanism and the Body: The World Religions Speak,* Palgrave Macmillan, New York, 2014;
212. Mercer, Calvin, Maher, Derek, *Religion and the Implications of Radical Life Extension,* Palgrave Macmillan, New York, 2009;
213. Mercer, Calvin, Trothen, Tracy J. (eds), *Religion and*

Transhumanism: The Unknown Future of Human Enhancement, Praeger, Santa Barbara, California, 2015;
214. Midson, Scott, *Cyborg Theology: Humans, Technology and God,* LB. Tauris, London, 2018;
215. Minsky, Marvin, *The Emotion Machine: Commonsense Thinking Artificial Intelligence, and the Future of the Human Mind,* Simon and Schuster Paperbacks, New York, 2006;
216. Minsky, Marvin, *The Society of Mind,* Simon and Schuster, New York, 1986;
217. Mitcham, Carl, Mackey, Robert (eds.), *Philosophy and Technology: Readings in the Philosophical Problems of Technology,* Free Press, New York, 1983;
218. Mitchell, William J., *City of Bits: Space, Place, and the Infobahn,* MIT Press, Cambridge, 1996;
219. Mittell, Jason, *Television and American culture,* Oxford University Press, USA, 2010;
220. Moravech, Hans P., *Robot: Mere Machine to Transcendence Mind,* Oxford University Press, New York, 1999;
221. Morley, David, *Family Television: Cultural Power and Domestic Leisure,* Routledge, Londra, 1996;
222. Muller, Christopher John, *Prometheanism Technology, Digital Culture and Human Obsolescence,* Rowman & Littlefield International, London, 2016;
223. Mumford, Lewis, *Technics and Civilization,* University of Chicago Press, Chicago, 2010/1934;
224. Mumford, Lewis, *The Condition of Man,* HBJ, New York, 1973/1944;
225. Mumford, Lewis, *The Conduct of Life,* HBJ, New York, 1970/1951;
226. Mumford, Lewis, *The Myth of the Machine. Technics and*

Human Development, volume one, HBJ, New York, 1967;
227. Mumford, Lewis, *The Myth of the Machine. The Pentagon of Power, volume two,* HBJ, New York, 1970;
228. Mumford, Lewis, *The Story of Utopias,* Bookstore Shape, 2015/1922;
229. Neil, Samuel D., *Clarifying McLuhan: An Assessment of Process and Product,* Greenwood Press, Westport, 1993;
230. Noble, David W, *The Religion of Technology: the divinity of man and the spirit of invention,* New York, Penguin, 1999;
231. Nye, David E., *Technology Matters: Questions to Live with,* MIT Press, Cambridge, 2006;
232. O'donnell, James Joseph, *Avatars of the Wordfrom Papyrus to Cyberspace,* Harvard University Press, Cambridge, 1998;
233. Pacey, Arnold, *Meaning in Technology,* MIT Press, Cambridge, 1999;
234. Park, David W, Jankowski, Nick, Jones, Steve, *The Long History of New Media: Technology, Historiography, and Contextualizing Newness,* Peter Lang, New York, 2011;
235. Patterson, Graeme, *History and Communications: Harold Innis, Marshall McLuhan and the Interpretation of History,* University of Toronto Press, Toronto, 1990;
236. Pattison, George, *Thinking about Godin an Age of Technology,* Oxford University Press, Oxford, 2005;
237. Petroski, Henry, *Engineers of dreams: Great bridge builders and the spanning of America,* Vintage Books, New York, 1995;
238. Pilsch, Andrew, *Transhumanism: Evolutionary Futurism and the Human Technologies of Utopia,* University of Minnesota Press, London, 2017;
239. Pirani, Bianca Maria., VARGA, Ivan, *The New*

Boundaries between Bodies and Technologies, Cambridge Scholars Pub., Newcastle, 2008;
240. Pitt, Joseph C., *New Directions in the Philosophy of Technology,* Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, 1995;
241. Pitt, Joseph C., *Thinking about Technology: Foundations of the Philosophy of Technology,* 1st ed., Seven Bridges Press, New York; London, 2000;
242. Porquet, *Jean-Luc, Jacques Ellul, Ehomme Qui Avait Presque Tout Prévu,* Collection „Documents" (Cherche Midi Editeur), Cherche Midi, Paris, 2003;
243. Postman, Neil, *Conscientious Objections: Stirring up Trouble about Language, Technology, and Education,* Heinemann, London, 1989;
244. Postman, Neil, *Teachingas a Subversive Activity,* Delacorte Press, New York, 1969;
245. Postman, Neil, *Technopoly: The Surrender of Culture to Technology,* Knopf, New York, 1992;
246. Postman, Neil, *The disappearance of childhood,* Vintage Books, New York, 1994;
247. Postman, Neil, Weingartner, Charles, *Teaching as a Subversive Activity,* Penguin in Association with Pitman, Harmondsworth, 1971;
248. Postman, Neil, Weingartner, Charles, *The Soft Revolution,* Dell Pub. Co., 1971;
249. Potts, John, Scheer, Edward (eds.), *Technologies of Magic. A Cultural Study of Ghosts, Machines and the Uncanny,* Power Publications, Sydney, 2006;
250. Ranisch, Robert, Sorgner, Stefan Lorenz (eds), *Post- and Transhumanism: An Introduction,* Peter Lang Edition, Frankfurt am Main, 2014;
251. Raulerson, Joshua, *Singularities: Technoculture,*

Transhumanism, and Science Fiction in the Twenty-first Century, Liverpool University Press, Liverpool, 2014;
252. Rawlins, Gregory J. E., *Slaves of the Machine: The Quickening of Computer Technology,* MIT Press, Cambridge, 1997;
253. Rid, Thomas, *Rise of the Machines: The Lost History of Cybernetics,* Scribe Publications, Brunswick, Vic., 2016;
254. Ringma, Charles, Ellul, Jacques, *Resist the Powers: with Jacques Ellul,* Albatross, Lion, 1995;
255. Robins, Kevin, Webster, Frank, *Times of Technoculture: From the Information Society to the Virtual Life,* Routledge, Londra și New York, 2005;
256. Rosen, Larry D., *iDisorder: Understanding our obsession with technology and overcoming its hold on us,* Palgrave Macmillan, New York, 2012;
257. Rostschild, Joan, *Machina Ex Dea: Feminist Perspectives on Technology,* Pergamon Press, New York, 1983;
258. Rothblatt, Martine, *Virtually Human. The promise and the peril of digital immortality,* St. Martin's Press, New York, 2014;
259. Rubin, Charles T, *Eclipse of Man: Human Extinction and the Meaning of Progress,* Encounter Books, New York, 2014;
260. Rushkoff, Douglas, *Cyberia: Life in the Trenches of Hyperspace,* Flamingo, London, 1994;
261. Salomon, Gabriel, *The Interaction of Media, Cognition and Learning,* Jossey-Bass, San Francisco, 1979;
262. Sassower, Raphael, *Cultural Collisions. Postmodern Technoscience,* Routledge, New York, 1995;
263. Sawday, Jonathan, *Engines of the Imagination: Renaissance Culture and the Rise of the Machine,* Routledge, London, 2007;

264. Scharff, Robert C., Dusek, Vai, *Philosophy of technology: the technological condition: an anthology,* Wiley-Blackwell, Chichester, England; Malden, Massachusetts; Oxford, England, 2014;
265. Schmeink, Lars, *Biopunk Dystopias Genetic Engineering, Society and Science Fiction,* Liverpool University Press, Liverpool, 2016;
266. Seltzer, Mark, *Bodies and Machines,* Routledge, New York, 1992;
267. Sherwood, Yvonne, *Biblical Blaspheming Trials of the Sacred for a Secular Age,* Cambridge University Press, Cambridge, 2012;
268. Shields, Robert M., *Cultures of Internet: Virtual paces, Real History, Living Bodies,* Sage Publications, London, 1996;
269. Shim, Terry, *Research-technology and Cultural Change: Instrumentation, Genericity, Transversality,* The Bardwell Press, Oxford, 2008;
270. Silverstone, Roger, *Consuming Technologies: Media and Information in Domestic Space,* Routledge, New York, 1992;
271. Smith, George P, *The Christian Religion and Biotechnology: A Search for Principled Decision-making,* Springer, Dordrecht, 2005;
272. Smyrnaios, Nikos, *Internet Oligopoly: The Corporate Takeover of Our Digital World. Digital Activism and Society,* Emerald Publishing, Bingley, United Kingdom, 2018;
273. Spadaro, Antonio, *Cybertheology: Thinking Christianity in the Era of the Internet,* Fordham University Press, New York, 2014;
274. Stahl, William A., *God and the Chip Religion and the*

Culture of Technology, CCSR, Waterloo, Ont., Canada, 1999;
275. Stiegler, Bernard, *De La Misère Symbolique,* Galilee, Paris, 2004;
276. Stiegler, Bernard, *La Société Automatique,* Libraire Arthème Fayard, Paris, 2015;
277. Stiegler, Bernard, *Technics and Time,* Stanford University Press, Stanford, Calif, 1998;
278. Stiegler, Bernard, *The Re-enchantment ofthe World: The Value of Spirit against Industrial Populism,* Continuum, London, 2014;
279. Stivers, Richard, *Technology as Magic: The Triumph of the Irrational,* Continuum, New York, 2001;
280. Stolow, Jeremy, *Deus in Machina: Religion, Technology, and the Things in Between,* Fordham University Press, New York, 2012;
281. Stump, James B., Padgett, Alan G., *The Blackwell Companion to Science and Christianity,* Wiley-Blackwell, Oxford, 2012;
282. Suchman, Lucille Alice, *Human Machine Reconfigurations: Plans and Situated Actions,* Cambridge University Press, Cambridge, 2007;
283. Swan, Phillip, *TV Com: How Television is Shaping Our Future,* TV Books, New York, 2010;
284. Tenner, Edward, *Why Things Bite Back: Technology and the Revenge Effect,* Fourth Estate, London, 1996;
285. Tiles, Mary, Oberdiek, Hans, *Living in a Technological Culture Human Tools and Human Values,* Routledge, New York, 1995;
286. Tipler, Frank J., *The Physics of Immortality: Modern Cosmology, God and the Resurrection of the Dead,*

Macmillan, London, 1995;
287. Tirosh-Samuelson, Hava, Mossman, Kenneth L. (eds), *Building Better Humans?: Refocusing the Debate on Transhumanism,* Peter Lang, Frankfurt am Main, 2012;
288. Toorn, K. Van Der, *The Image and the Book: Iconic Cults, Aniconism, and the Rise of Book Religion in Israel and the Ancient Near East,* Uitge- verij Peeters, Leuven, 1997;
289. Troude-Chastenet, Patrick, *Sur Jacques Ellul,* L'esprit du Temps, Bordeaux-Le Bouscat, 1994;
290. Turkle, Sherry, *Life on the Screen: Identity in the Age of the Internet,* Simon and Schuster Paperbacks, New York, 1995;
291. Turkle, Sherry, *The Second Self: Computers and the Human Spirit,* MIT Press, Cambridge, Massachusetts, 2005;
292. Turkle, Sherry, Clancey, William J., *Simulation and Discontents,* MIT Press, Cambridge, Mass., 2009;
293. Turner, Fred, *From Counterculture to Cyberculture: Stewart Brand, the Whole Earth Network, and the Rise of Digital Utopianism,* University of Chicago Press, Chicago, 2006;
294. Ullman, Ellen, *Close to the Machine: Technophilia and Its Discontents,* City Lights, San Francisco, 1997;
295. Văliaho, Pasi, *Biopolitical Screens: Image, Power, and the Neoliberal Brain,* The MIT Press, Cambridge, Massachusetts, 2014;
296. Vallenilla, Ernesto Mayz - *The Foundations of Meta-technics,* University Press of America, Oxford, 2004;

297. Van Boekel, Jan, *The Betrayal by Technology: A Portrait of Jacques Ellul,* Rerun Production, Amsterdam, 1992;Van Santen, Rutger A., Khoe, Djan; Vermeer, Bram, *2030: Technology That Will Change the World,* Oxford University Press, New York, 2010;
298. Vanderburg, Willem, *Living in the Labyrinth of Technology,* University of Toronto Press, Toronto, 2020;
299. Vanderburg, Willem H., *Perspectives on Our Age: Jacques Ellul Speaks on His Life and Work,* Seabury Press, New York, 1981;
300. Varela, Francesco J., Thompson, Evan, Rosch, Eleanor, *The Embodied Mind: Cognitive Science and human experience,* MIT Press, Cambridge, 1993;
301. Virilio, Paul, *The Vision Machine,* Indiana University Press, Bloomington, 1994;
302. Waldby, Cathy, *The Visible Human Project Informatic Bodies and Posthuman Medicine,* Routledge, London, 2000;
303. Waters, Brent, *From Human to Posthuman: Christian Theology and Technology in a postmodern World,* Aidershot, Ashgate, 2006;
304. Webster, Andrew., *Health, Technology and Society: A Sociological Critique,* Palgrave Macmillan, Basingstoke, 2007;
305. Wendland, Aaron James, Merwin, Christopher D., Hadjioannou, Christos M., *Heidegger on Technology,* Routledge, London, 2018;
306. Wertheim, Margaret, *The Pearly Gates of Cyberspace: A History of Space from Dante to the Internet,* Virago, London, 1999;
307. White, Lynn, *Medieval Religion and Technology: Collected Essays,* University of California Press, Berkeley;

London, 1978;
308. White, Ryan, *The Hidden God: Pragmatism and Posthumanism in American Thought,* Columbia University Press, New York, 2015;
309. Wiener, Norbert, *God and Golem. A comment on Certain Points where Cybernetics Impinges on Religion,* Chapman and Hal, London, 1964;
310. Williams, Jones, Jones, Alister, Buntting, Cathy (eds), *The Future of Technology Education,* Springer, New York, 2015;
311. Willoughby, Kelvin W, *Technology Choice: A Critique of the Appropriate Technology Movement,* Intermediate Technology Publications, London, 1990;
312. Winner, Langdon, *Autonomous Technology: Technics-out-of-control as a Theme in Political Thought,* MIT Press, Cambridge, Mass., 1977;
313. Woodward, Kathleen, *The Myths of Information: Technology and Postindustrial Culture,* Coda Press, New York, 1980;
314. Young, Simon, *Designer Evolution: A Transhumanist Manifesto,* Prometheus Books, Amherst, New York, 2006;
315. Zajonc, Arthur, *Catching the Light: The Entwined History of Light and Mind,* Bantam, London, 1993;
316. Zimmerman, Michael, *Heideggers Confrontation with Modernity: Technology, Politics and Arts,* Indiana University Press, Bloomington, 1990;

Zuboff, Shoshana, *In the Age of the Smart Machine: The Future of Work and Power*, Basic Books, New York, 1988.

Cuprins

Prefață

Adrian Lemeni / 5

I. Luciditatea profetică a gândirii lui Jacques Ellul *I* 13

1. Repere din viața și gândirea lui Jacques Ellul *I* 13

1.1. *Repere din viața lui Jacques Ellul I* 13

1.2. *Repere ale gândirii lui Jacques Ellul* / 21

1.3. *Luciditatea profetica a gândirii lui Jacques Ellul — expresie a asumării si a trăirii condiției creștinului de afin lume, dar nu din lume* / 37

2. Interacțiunea dintre stat și tehnică *I* 42

2.1. *Tehnocrația-expresie a tehnicizării statului și a politicii* / 42

2.2. *Iluzia politică* / 53

2.3. *Metoda sociologică a lui Jacques Ellul I* 63

2.4. *Atitudinea creștinului față de puterea politică. Puterea lui Dumnezeu manifestată în istorie și puterea politică a oamenilor* / 71

2.5. *Tehnologie și politică* / 87

3. Propaganda promovată prin mediile tehnologice / 94

3.1. *Propaganda desfășurată prin sistemul tehnologic* / 94

3.2. *Diluarea libertății în angrenajul tehnologic* / 101

4. Tehnologia ca sistem. Implicațiile sistemului tehnologic / 113

4.1. *Caracteristicile specifice ale tehnologiei actuale* / 113

4.2. *Tehnologia ca sistem* / 119

4.3. *Impactul sistemului tehnologic pentru societatea actuală* / 123

5. Tehnologia ca religie a lumii de astăzi / 129

5.1. *Tehnologie și religie* / 129
5.2. *Tehnologia ca religie* / 137

6. *Tehnologizarea sacrului și spiritul gnostic* /
150Atitudinea teologică a lui Jacques Ellul în abordarea tehnicii.
Distincția dintre creștinism și religie / 160
6.1. *Atitudinea teologică a lui Jacques Ellul in abordarea tehnicii* / 160
6.2. *Critica ideologiilor marxist-eres tine* / 174
6.3. *Secularizarea din interiorul creștinismului* / 185
6.4. *Coordonatele teologice ale gândirii lui Jacques Ellul I* 194
7. Credința mărturisită de Jacques Ellul / 202
7.1. *Conștiința eshatologică - temei al mărturisirii credinței* / 202
7.2. *Trăirea credinței creștine în contextul tehnologiilor actuale* / 212
IL Repere din istoria și filosofia tehnologiei / 219
1. Mașina - tipar de înțelegere a lumii și al omului / 219
1.1. *Mecanizarea trupului și reciprocitatea om — robot promovate prin tehnologii* / 219
1.2. *Megamașina* / 224
2. Efectul produs de tipar în planul gândirii și al trăirii / 228
3. Contextul istoric și elementele de referință ale revoluției industriale / 235
4. Societatea informațională / 238
4.1. *Daniel Bell și post-industrialismul* / 238
4.2. *Revoluția tehnologiei informației* / 241
4.3. *Chipul lui Dumnezeu din om și chipul omului din robot* / 245
5. Natura tehnologiei. Repere din filosofia tehnologiei / 251
5.1. *Esența tehnologiei* / 251
5.2. *Repere din filosofia tehnologiei* / 260

5.3. *Critica tehnologiei făcută de Martin Heidegger* / 265
6. Ambivalența și non-neutralitatea tehnologiei / 269
GA. Ambivalența tehnologiei / 269
6.2. *Non-neutraliatea tehnologiei actuale* / 277
III. Tehnicizarea gândirii, simțirii, vieții ți credinței / 285
1. Progres și automatizare / 285
1.1. *Automatizarea gândirii și logica eficienței* / 285
1.2. *Ritmul accelerat al existenței și erodarea empatiei* / 290
1.3. *Eshatologia utopică a progresului tehnologic* / 295
1*Â. Creștinismul și progresul tehnologic* / 305
2. Robotizarea existenței omului *I* 310
2.1. *Anestezia generată de mediile tehnologice actuale* / 310
2.2. *Tehnicizarea existenței* / 318
3. Tehnologiile-extensii ale simțurilor *I* 329
4. Modelarea minții prin tehnologia informației *I* 337
4.1. *Dispersarea gândirii prin mediile tehnologice actuale* / 337
4.2. *Efectul televiziunii asupra minții omului* / 351
4.3. *Interacțiunea minte-calculator* / 358
4.4. *Dependența tehnologică și diminuarea experienței interiorității în mediul virtual* / 361
5. Tehnicizarea culturii și științei / 369
5.1. *Tehnocultura* / 369
5.2. *Tehnoștiință* / 382
6. Sistemul tehnologic - mediu de organizare și de promovare
a insignifiantului / 385
GA. Domnia insignifiantului promovată prin mediile tehnologice / 385
6.2. *Trivializarea adevărului prin divertisment* / 394

7. Atitudinea idolatră menționată în Sfânta Scriptură și corespondența acesteia cu logica de tip tehnologic / 407
7.1. *Atitudinea idolatră reflectată în Vechiul Testament* / 407
7.2. *Repere ale logicii și atitudinii idolatre în Noul Testament* / 414
7.3. *Substituirea transcendenței prin sistemul tehnologic* / 422
8. Teologia mediată prin intermediul mediilor tehnologice actuale / 428
8.1. *Teologie și tehnologie* / 428
8.2. *Teologia mediată online* / 448
8.3. *Discernământul—premisă importantă a reflecției teologice cu privire la tehnologia actuală* / 461
9. Repere din gândirea Părintelui Virgil Gheorghiu cu privire la evaluarea critică a societății tehnicizate / 475
IV. Transumanismul - utopie a religiei tehnologice / 491
1. Rădăcinile ideologice și filosofice ale transumanismului / 491
2. Relația dintre transumanism și tehnologie / 504
3. Transumanism, distopie și inginerii genetice / 511
3.1. *Biopunk, cyberpunk, neurocibernetică* / 511
3.2. *Cyborg-ul* / 517
4. Evaluare critică a poziției lui Ray Kurzweil / 521
5. Creștinism și transumanism / 527
5.1. *Dimensiunea religioasă a transumanismului* / 527
5.2. *Experiența credinței creștine și transumanismul* / 537
6. Utopia transumanismului - expresie a încrederii în puterea autonomă a logicii de tip tehnic / 546

Bibliografie / 559[7] J. ELLUL, *The Technological Society...,* pp. 284, 287. In societatea tehnicizată, omul este supus unei presiuni și apăsări psihologice Iară precedent. Ellul menționează că: „[...] este pentru prima dată în istorie când omul este afectat de atâtea medii netradiționale. In trecut,

[53] O lucrare semnificativă care exprimă reciprocitatea dintre realitatea virtuală și evoluția conștiinței este *The Lownmower Man,* scrisă de Stephen King. Este evidențiat tipul de superom care își extinde atât puterile, cât și capacitatea de a înțelege, folosindu-se de posibilitățile inteligenței artificiale. Cyberspace-ul devine mediul în care sufletul se unește 15°

[57] Cercetări semnificative cu privire la implicațiile interacțiunii dintre religie și noile medii tehnologice au început să apară în jurul anilor 1990. într-o primă fază, Stephen

[149] Virgiliu GHEORGHE, *Știința și Războiul sfârșitului lumii - fața nevăzută a tele-viziunii,* Ed. Prodromes, București 2007, p. 119. In mediul televizual, reeducarea mintii se realizează complementar, reunind metodele specifice descrise de Orwell și Huxley, fiind valorificate atât controlul cât și divertismentul. „Cele două mijloace de control și de conducere a lumii viitorului sunt, după cât se pare, divertismentul ca mijloc magic și regimul terorii ca instrument constrângător [...]. Televiziunea reprezintă, pentru omul modern, atât torționarul care terorizează, stresează și epuizează mintea slăbindu-i rezistența, expunând-o

[171] Ovidiu HURDUZEU, *Sclavii fericiți - lumea văzută din Silicon Valley,* pp. 19-20.

[173] Neil POSTMAN, *The disappearance of Childhood,* p. 110. Postman subliniază că alienarea și trivializarea gândirii, eliminarea curăției specifice copilului prin dispariția copilăriei, favorizate de televiziune sunt expresii ale logicii specifice acestui mediu tehnologic. Logica mediului televizual este divertismentul. „De aceea capacitatea de a amuza prin televiziune este inepuizabilă. Televiziunea este primul circ al maselor nu doar pentru că este urmărită de multă lume, ci pentru că prezintă aproape totul ca un *show,* ca o poveste, fără să insiste asupra conținutului ideilor sau să favorizeze o anumită reflecție. Politica devine poveste; știrile asemenea; evenimentele sunt create în acest sens sau reproduse din realitate pe această linie; religia și inclusiv știința devin povești. De aceea, de exemplu programele televizate, precum *Cosmos* (Cari Sagan) și *Dezvoltarea omului* (Jacob Bronowski) sunt prezentate și

[196] Robert GERACI, „Artificial Intelligence, Networks and Spirituality", în: *Zygon,* voi. 45, nr. 4, 2010, p. 1012. Inteligența artificială apocaliptică este promovată într-un raport special din iunie 2008, realizat în cadrul IEEE („The Institute for Electrica land Electronics Engineers"). Acest raport se focalizează pe realitatea singularității. Sunt contribuții din neuroștiințe, robotică, filosofie și economie. Idealurile transumanismului sunt promovate

[198] Mark COEKELBERGH, ,.Artificial Intelligence, Networks, and Spirituality", în: *Zygon,* voi. 45, nr. 4, 2010, p. 973. Mai multe aspecte care vizează relația dintre teologie și tehnologie

[203] Oliver KRUGER, „Gaia, God and the Internet: The History of Evolution and the Utopia of Community in Media Society", în: *Numen,* nr. 54, 2007, p. 144). *Cyber$pace-\A* este

[234] Mai multe detalii despre poziții pro-transumanism și pro-nanotehnologii, precum și evaluări critice la adresa acestora pot fi consultate în Christopher CONEN, „Utopian Aspects of the Debate on Converging Technologies", Hans Joachim PETSCHE, „Will We Fiind Utopia? Converging Technologies and Human Beings", Galăntai ZOLTĂN,

[236] L. SCHMEINK, *Biopunk Dystopias. Genetic Engineering, Society and Science Fiction...,* p. 246. Pentru a afla mai multe detalii cu privire la literatura *biopunk* și *cyberpunk,* precum

[254] Pentru mai multe detalii ale influenței gândirii filosofice și teologice a lui Francis Bacon în dezvoltarea unei mentalități favorabile transumanismului pot fi consultate lucrările: Charles WHITNEY, *Francis Bacons Instaurativi Dominion of and Over Humanity, Journal of the History of Ideas,* nr. 3, 1989; Jerry Weinberger, *Science, Faith and Politics: Francis* 542

[256] Celia Deane DRUMMOND, *Remaking Human Nature: Trans humanism, Theology and Creturliness in Bioethical Controversies.* Pentru implicațiile generate de intersecția dintre creștinism și transumanism pot fi consultate lucrările: Ted PETERS, *Playing God: Genetic Determinism and Humn Freedom,* Routlede, New York, 2003; Fritz ALLHOF, *Nanoethics: The Ethical and Social Inapplications of 'Nanotechnology; Hoboken,* New Jersey, 2007; Charlie BLAKE, *Beyond Human: From Animality to Transhumanism,* Continuum, London, 2012; Ted PETERS, *Anticipaty Omega: Science, Faith and Our Ultimate Future,* Vandenhoeck,